

سیدنا الحانی

بازدید شد
۱۳۸۴

۱۰۴۵۱

۹۶۲۵-۲

کتابخانه مجلس شورای ملی



کتاب: مجموعه اینصاح اللہ ز ۲ بدرالباب
مؤلف: محمد علی بن محمد باقر زرار جری خودی
موضوع: تاریخ حسین بن محمد علی زرار جری
نام نشر: کتابخانه

شماره ثبت کتاب

۸۶۰۶۳

۱۰۴۵۱

کتابخانه



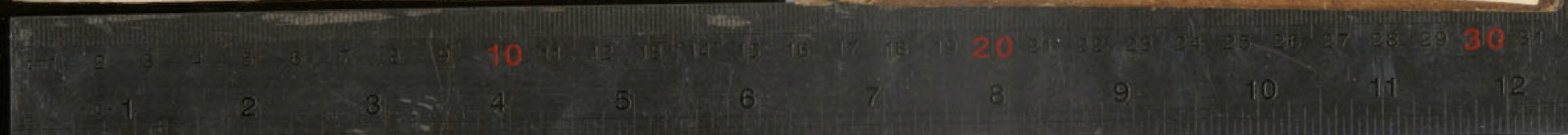
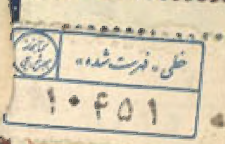
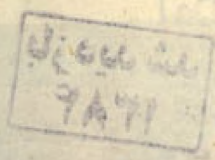
خطی - فهرست شده

۱۰۴۵۱



مکتب
 روضة جیارة ارفل الحانی
 صفیة عبدالحق کعلوم
 مطبعتا ۱۳۴۷
 در ۴۱

نصاح الکورد الکبد
 محمد حسن سمرقانی



فما سواه عال لكن منهي على واقصى منى بقاء الوجود من الله سبحانه الشرفى ولولا
عمر وجهه الله حتى لم يبق مصداق بهذا السؤال ولم يبق تلك المشابهة لنا الحال فوالله اسفا
وواتقنا والويل الى من تلك الداهية والخطيرة العظيمة وايضا ان
المتصف وبانحاء الكمال متصف لا ينظر بقله الابواب ونذور مباحث هذا الكفا
فرب محرفان ورب الفليس محرف وكما لا يستقيم وكما حرف نفعه عيم كما
لا يخفى على اولي الذوق والسليم اذ لا خفي في ذلك الالف وانما الحرف والفضل والشرف
في هذا الحرف بل الاول في معنى السقوط غاية السقوط والثاني في معنى القبول غاية
القبول فانه سراج وقاج وشمس معنى وقمر منزه يهتدي بنوره المسترشدا بالخبر ويستكمل
بفوايده النافذ البصير تتجلى بمصابيح افكاره الانظار وتتجلى بمعظم فزايد فواضل
الاخبار وصاحبون كان خاللا لذكر غيرهم في الترتيب ولا مذكور الاسم لكنه ليس
بحول لفواصل الكمال عند المصنف الذي ينظر الى ما قاله الامن قال فرب مشهور لا اصل
ورب فاضل محقق لا ذكر له ومن الظاهر الذي لا ريب فيه والواضح الذي لا شك لا
يعتبر انه لم يرض اصل العقبي الدنيا لما فيها من الخراب والقنأ وعصباهم الا
لما فيه من اللذة والبقاء مع ان العز الذي يبدى العز ينمونه ولو بعد الف سنة
فكم قد صرفت في تنليج مصداق كونا الامار ورب ليا لى وصنعت من وجوهها
الاستار واسعى في تروجهما آناء الليل واطراف النهار ونسبل به غفران الذنوب من
الواحد **المحظوظ** وقد رتبته على ثلثة مباحث **المبحث الاول** في الاور العادة وفيه ابواب
ثلاثة **الباب الاول** في الوجود والعدم وفيه الوجود وخبر والعدم شتر ونفي التضاد والتقابل
والتخالف بين الوجود وسائر المعقولات وبهذا المذهب اكثر المعتزلة يكون الوجود والعدم
وثانيا وافتقارا الممكن الى المؤثر **الباب الثاني** في الماهية وفيه مسئلة التثنية ومسئلة
الوحدة والكثرة والواحد بالعرض والتقابل **الباب الثالث** في العلة والمعلول **المبحث الثاني**

العقائد

نحو

في شتر من الالهي **الباب الثالث** في المسائل المتفرقة المهمة النافعة المعينة هذا ما مكنت
رئيس النجم والعبط والقبوب فان جاء له جديرا بالقبول بعدا معان النظر ووضوح
الافتقار الى المطر منه الحمد عند ذلك وله المتعة للعصمة والا فالملتمس منك ان لا تفتضح
تخفى ما اطاعت منى لان السهو والنسيان كالطبيعة الثانية للانسان وما من كلام الا
وياتي فيه كلام الا في كلام الملك العلام وان الحسنات يذهب السيئات والله وحده
الباقيات الصالحات ولقد تمسناه عبقناج الكون لمعلم ما فيه من حنايا التور **الباب الاول**
في الوجود والعدم **في خبره الوجوه شتر العدم** قد استظهر من الحكم ان الوجود خير و
العدم شتر وقال في حكمه العين الموجود خير والعدم شتر قال المدعي الشتر وان في شترها
كانه اراد الموجود من حيث هو موجود والمعدم من حيث هو معدوم لا نفس ماهية
المعدم الموجود اذا الدليل بما يدل عليه فالتشويش بين القوم ايضا في غير المسئلة نعم
ههنا مسئلة اخرى يمكن حمل عبارة الدعوى عليه وهو ان كل ما هو موجود في العالم
فهو خير بمعنى انه اصله بالنظام وان كان مستتبعا للشتر والخير لكنه مما يغلب فيه
والعدم بخلافه لكن الدليل لا يسا عده انتهى وقال المدقق المذكور ايضا مراد من ان
الخبر هو الوجود والشتر هو العدم حمل احد ما على الاخر من قبل حمل الحيوان الثاني
على الانسان فنعني ان الوجود خير وان تعني الوجود وحقيقته هو معنى الخير وحقيقته
وعند هذا يتوفاو النفلان اقول يريد بالنفلين ما من ان الوجود هو الخير والعدم
هو الشتر وما نقل عن الامام انه قد استظهر من الفلاسفة ان الخير هو الوجود وات
الشتر هو العدم اقول ظاهر قولهم الوجود هو الخير كل وجود خير هو لا يستلزم ان
كل خير وجود وكذا ان قولهم العدم الشتر لان يثبت كل خير وجود فلا يصدق
كل العدم شتر لانه لا يصدق كل خير وجود يصدق بعضا من غير عدم فلا يصدق
كل عدم شتر بل بعضه خير وكذلك يثبت كل شتر عدم من قولهم كل وجود خير

الوجود

كما يعلم بالمقايضة والمراد بخير في الوجود وشربه العدم انما هو مصداق الوجود والعدم
 لا مفهومهما في نفي التضايف والتماثل **والخالف بين الوجود وسائر** واعلم ان مصداق الوجود
 وهو تحقق الماهية ليس بضد ولا مثل ولا غالف لشي من المعقولات لان الضد
 المثل والخالف يطلق على ماله ماهية ولا ماله ماهية لمصداق الوجود وايضا الضد
 المثل امران وجوديان ولا وجود للوجود وما مفهوم الوجود فهو ماهية وكل
 تصور فيه التضاد ونحوه الا انه ليس بضد ولا مثل لشي من المعقولات لاعتبار الوجود
 في مفهوم الضد والمثل ولا وجود للوجود وفيه ان مفهوم الوجود موجود ذهني
 الا ان حق الوجود المعبر عنه الضد والمثل هو الوجود الخارجي لا مطلق الوجود او يقال
 المعبر عنه الضدين والمثلين كون وجودهما من شئ واحد اما خارجيا او ذهنيا ولا
 يمكن ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللآخر وجود ذهني فتدبروا سند في الشواقي
 على نفي التماثل بان الوجود تام بالمحل فله لا بد كونه في محل اية لاتحاد الاشكال في المحل
 وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مثل الوجود وهو محال وفيه ان
 الكلام في مفهوم الوجود وحده هو الذهني دون الامر الخارجي بل والذهني والوجود
 القائم بمثله هو مصداقه لا مفهومه فالوجود القائم بالموجود اعني تحقق الماهية لا مثل
 له لعدم ماهية له والوجود الذي له المثل ليس بحله الموجود الخارجي ولا الذهني
 بل الذهني فلا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد الا ان يقيم مفهوم الوجود اعني الوجود
 المطلق عارض للوجود الخاص فانه به مفهوم بالموجود بالعرض فيلزم اجتماع المثلين
 في محل ما هو مثل الوجود فتدبر وتثبت الخالف بين مفهوم الوجود وغيره من المعقولات
 كما صرح به في متن التجريد والشواقي اذ لا مانع منه واعرض عليه القوشي باذنه اعتبر
 القوة الوجودية في الخلائق كافي الضدين والمثلين ولا وجود للوجود وفيه ان النسبة
 بين الاثنين تنحصر في التضاد والتماثل والخالف كما صرح به القوم ونسب القوشي

المعقولات

ايضا الى المتكلمين وهذا بنا في اعتبار الوجود في الخلائق اذ لا تكون القسمه حينها
 خروج النسبة بين الوجود والعدم ومنه الشاقي وكذا النسبة بين العدميين و
 المنفرد حصرا للنسبة في الثلثة فان فتح اعتبار العدم الوجود في الخلائق فالصواب لا يراد
 عليهم ثمة ما ينفي في المحصرة الثلثة لا تسليم ذلك ولا يراد هنا بان لا محالة في الوجود
 وغيره لا يزل وجوده ولا بد من الوجود في الخلائق على انك قد عرفت ان العرض اثبتك
 الخالف بين مفهوم الوجود وغيره لا بين مصداقه وغيره ومفهومه موجود في الذهن
 كسائر المفهومات فلا مانع من ثبوت الخالف بينه وغيره فتدبر في **ما ذهب اليه**
اكثر المعترضين ان المعدم اعلم ان اكثر المعترضين ذهبوا الى ان المعدم الممكن شئ وثابت
 في الخارج حال العدم في الازل دون المعدم المتعذر فانه ليس بشئ ولا ثابت ولا رادوا
 بالمعدم الممتنع اعم مما يستحيل وجوده كتركيب الباري واجتماع النقيضين ونحوهما
 ومن المركبات الخيالية كجبل من اياقوت ويجوز من الزيت ونحو ذلك ولا ريب انها
 من الممكنات لا المتعذرات فاطلاق المعدم الممتنع عليها محال قال القائل في الشرح
 عند قول شارح حكمة العين لا خلاف في ان المعدم محال وهو المراد من المنع في الشرح
 كلامه هذا كانه خرج من خارج الغالب ولا فقد خلق المنع على المركبات الخيالية انتهى
 ويرشد الى هذا التعميم بنقص بعض دلالة المعترضين بالمركبات الخيالية فانه قد فسر في حكمة
 العين قولهم المعدم الممكن ليس بشئ بقولنا لا تكون الماهيات متعذرة في الخارج فاما
 عن صفة الوجود قال القائل في الشرح في هذا التقدير **الاول** الاشياء الى ان
 المراد بالمعدم هي الماهيات ومن البين ان ذلك في الممكن اذا امتنع لاماهية له ولا ذات
 ولم يعارض اطلاقه فاما قية على المتعذرات **الثاني** ان المراد من سلب الشئية هو
 سلب التعذر والحصول لاسلب جميع الاشياء على ما يقابل من النكرة الواقعة في شئ
 الشئ فان المعدم معدوم وسائر ذاتيات ثابتة له واطلاق الشئ على ما ينشأ الوجود

الممكن شئ وثابت

او وجد في وقت ما متعارف **الثالث** ان الشبهة المنقبة هي الشبهة الخارجية لا المطلقة انتهى ثم قال شارح حكمة العين وينبغي ان يعلم ان القائلين بان المعدوم ثابت يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفى ويقولون كل موجود ثابت ولا يعكس ويشيرون واسطر بين الموجود والمعدوم ولا يثبتون بين الثابت والمنفى واسطر ولا يكون للمنتفع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذات التي لا تكون موجودة شئ وثابت وللصفات التي لا يعقل الاعم للذات حال لا موجود ولا معدوم بل وساطة بينهما انتهى يستدل منه ان القائلين بثبوت المعدومات هم القائلون بالواسطة بين الموجود والمعدوم فعمل الحال وان الاقسام خمسة الموجود والمعدوم والثابت والمنفى والحال فيكون بين و باقي الاقسام نسبة الشاين وكذا بين المنفى وغيره وكذا بين الموجود وغيره الثابت و بينهما عموم وخصوص مع الثابت متساويان ومع المنفى متباينان وكذا بين الثابت والمنفى تباين فيكون الاقسام اربعة لاتحاد المعدوم والثابت في المصادق تنفي في القسم ما عدا الواجب ما تمكن او منتهى والآخر هو المنفى ويدخل فيه المركبات الحياثية كامر والاول اما ذات او صفة والآخر هو الحال والاول امان ترتيب عليه الاثار الخارجية وهو الموجود الاول وهو الثابت والمعدوم اقوال الحكم بمتساوي المعدوم والثابت وعدم اطلاق الاتحاد على المنتفع اصطلاح لبعض وعلى هذا الاصطلاح سبقي ما نقله في الشواقي من مصنف التوحيد في بحث الحال من ان الحال عندهم سلبيا محض بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالاً مع انه ليس بموجود ولا معدوم انتهى فان المستحيل ليس بمعدوم على هذا الاصطلاح والآخر جعلوا المعدوم امراً من الثابت والمنفى فعمل هذا الاقسام خمسة وتؤول الى ثلثة هي الموجود والمعدوم والحال ويدخل الثابت والمنفى تحت المعدوم قال الكا القول بان المعدوم شئ متفرع على القول بزيادة الوجود على الماهية القول بزيادة الوجود على القول الاول الاعم القول بالثاني لان القابل بالزيادة يلزمه القول بان المعدوم شئ ومن ثم قيل

المتعارف

فيكون

ليس

يعني

ويمكن ان يعكس بان من قال بالاول يلزمه القول بالزيادة ولا يمكن القول بالعينية ويمكن العكس وجه اقتبائه عند المتول بالزيادة لان مع العينية لا يثبت الماهية عن الوجود فلا يكون لها ثبوت بدونه وهو ظاهر قال في الشواقي بل المعلوم عنده في ذلك هو الفرق الخ اسم الا في كلامه يعود الى ما سبق في كلامه من كون احدهما منشأ للآخر ومن ان الاخر وقال فيه ايضا انه المسئلة التاسعة لا نأقول هناك القطع مع عدم فرض المنفى والقوة المدركة لا يستلزم تلك القطع الخ وفيه ان هذا الكلام قال على عدم فرضه مراد المعترض فان غرضه ان شريك البارقي متع واجتماع التقيضين محال ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة ونحن نعلمون بذلك ان اى حال وجوده ذهن وبالمجمله نقول المورد ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة تعلق بقوله بقره اجزاء التقيضين محال وشريك البارقي متع لا يقبل ان تعلم قطعاً كيف والعدم بالشئ يدون الكمال والمدركة محال فلا يمكن حمل كلامه عليه وحاصل كلام المورد ان تعلم ثبوت هذا الحكم في حال عدم المدركة بان يتعلق المحرور بالثبوت لا بالعدم اي ان تعلم حال وجود المدركة بثبوت ذلك الحكم على تقدير عدمه بل ينقطع بثبوت المورد لم يوجد علم ولا مدركة اصلاً وما ذكرنا يبيح قوله وفرض عدمه لا يستلزم عدم الخ وقوله وجوز الزعم لا يستلزم الخ وقوله فالحاصل الخ وقوله هل هذا الاكابر الخ والحق في جواب ذلك الايراد ان يقال ان اردت بقولك اجتماع التقيضين محال وشريك البارقي متع ولو لم يوجد مدركة عدم وجود ذلك وعدم تحققه في الخارج اصلاً سواء وجد ذهن ومدركة ام لا فهو حق لكن لا يستلزم المطلوب وهو ثبوت المنتفع في الخارج وان اردت لبراقصاف الموضوع بالجهول اي بالماهية والاشناع والحكم بانه محال او منتفع في حال عدم المدركة فالمدركة لا تمنع الاشناع والحكم بالانصاف مدون المدركة بل هما فرضا وجودها وهو ظاهر وقال فيه ان في الكلام المتقدم وهذه الثبوتات الغير المتناهية تامة الى قوله فيلزم التسلسل المحال لا يقال محال لان على قوله لثبوت ب محتاج الى ثبوت اخر وهو لثبوت ثالث وهكذا الى غير النهاية فان يلزم منه التسلسل فلا حاجة الى فرض

تحقق الثبوتات في الخارج لئلا يلزم التسلسل ولا يلزم من احتياج كل ثبوت الى ثبوت اخر عدم
ثبوت وجوده بل لا يخفى وهو الجواب على ما احتج به الى التمسك بالتسلسل لانا نقول مع قطع
النظر عن استحالة التسلسل لاما نمنع من تحقق الثبوتات الغير المتناهية وبه يتحقق ثبوت
فلا استحالة التسلسل استحالة وانما ذكر تحقق الثبوتات في الخارج لئلا يلزم بطلان التسلسل
فان بطلان التسلسل لا يستلزم انه ترتب لاثباته في الخارج في الخارج لئلا يلزم بطلان التسلسل
تصاير اعتبارية تقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار وايضا سبغى الافتراض فرض عدم المدركة
والذهن فتكون محل الثبوتات الغير المتناهية هو الخارج دون الذهن اذ لا بد لها
من ظرف وحمل فظهر الاحتياج الى قولنا وهذه الثبوتات الخارج الى اتمام الابرار وعدم تمامه
بدون وعلم ان حاصل ما ذكره هنا في جميع مطابقة النسبة الذهنية الخارجية مع عدم
نسبة خارجية ان النسبة الذهنية من حيث هي مدلول للغير مطابق ومن حيث هي مقضاه
للضرورة والبرهان مطابقا لغيره باعتباري والمراد بالنسبة الخارجية التي هي مطابقة للنسبة
في الخارج جزء من الحكاية والاحبار ومدلول اللفظ الى النسبة من حيث هي مع قطع النظر عن
الاخراج جزء من الذهن اذ لا وجود لها الا ايضا وان قيل المراد بها ما كان الخارج ظرفا لتبناها
لا لوجودها فحق فيها الخارج من الذهن ولا يثبت فيها بالذهنية التي لا تحقق نسبتها
في الخارج فمر ما ذكر من التوجيه انما يلزم في القضايا الملقولة دون العقول اذ لا لفظ هناك
حتى يقال بالنسبة من حيث هي مدلول لللفظ مطابقة بالكسر فلا بد من التنصيص عن مطابقة النسبة
الذهنية للخارجية في الخارج لما من الرجوع الى ما ذكره في المسئلة الثبوت فان قلت قد ذكرنا ان
ما يحصل في الذهن من صور الاشياء بوجود ذهني بالنسبة الى المعلوم وذو الصورة واما الصورة
نفسها فموجودة في الخارج ترتب عليها الاثبات الخارجية ومع النسبة من حيث هي متساوية لما
يقضي له ان الصورة من الموجودات الذهنية ومن حيث هي نفسها من الموجودات الخارجية
لانها صورة علمية فعلية هذا الصديق هو مطابقة النسبة الخارجية الى الموجودات الخارجية ونفس

الصورة للنسبة الذهنية اي موجودة في الذهن بالنسبة الموجود في الذهن من حيث انها صورة
لما اقضاه البرهان مثلا مطابقة باللفظ ومن حيث نفسها مطابقة بالكسر فيلزم كون الصديق
مطابقة للنسبة الخارجية للنسبة الذهنية عكس ما هو المشهور قلت المراد بالنسبة الذهنية
ما يكون في الذهن ظرفا لوجودها والمراد بالنسبة الخارجية ما يكون الخارج ظرفا لنفسها
او ما يكون خارجا عن الاخبار والحكاية كما مر والمراد بوجود الصورة في الخارج ترتب آثار الوجود
عليها لا وجودها خارج في الذهن فان اخذ النسبة الذهنية بمعنى الصورة من حيث
انها صورة لذات صورتها والنسبة الخارجية بمعنى ما ترتب عليه لآثاره الخارج جزء من
فلا بأس ان يقال الصديق مطابقة النسبة الخارجية للنسبة الذهنية **قوله** واما في
وهو ايضا بالمثل لان الانصاف منتف انما اقول لاحتاج الى ما ذكره بل يكفي ان يقال
الانصاف ايضا ماهية لانه من مقولة الانسان فهو من اقسام الماهية فتاثير الفاعل فيه
اما في ماهيته او في وجوده والمفروض ان اثره الخارج على ما لا بد من وجوده في الخارج فيلزم ما
او انصاف ما هيته بالوجود هو ايضا له ماهية فتشتمل الكلام اليه وهكذا الى غير هذا
ولا بد ان الانصاف اثره الخارج على ما لا بد ان يكون اثره ايضا موجودا فيلزم التسلسل الموجود
الغير المتناهية في الخارج **قوله** واعلم ان الغرض من قولنا هذا ان هذا مناف لما
ذكره او لا من قولهم ان من جعل الدعوى الى قوله استدلال عليها بوجوه ثم فان جعل هذا
الوجود من الوجوه الموجهة الدالة على امتناع ثبوت العدومات في الخارج مع انه لا بد ان
عليه بل علمنا قضاة كل انهم كما عرفت به واعلم ان نقض ادلة المعتزلة بالمركبات الخيالية
انما هو كونه عندهم من المنقليات التي لا ثبوت لها في الخارج كما مر **قوله** في المسئلة
العاشر المعلوم ان لو يكن ثبوت في الخارج ان هذا التقسيم غير حاصر على من المعتزلة
ان اريد بالثبوت ما يقابل الوجود الخارجي الثابت والمنفي عنه وقدمت ان القابل
بالحال هو القابل بالثابت والمنفي وان اريد به الوجود كان حاصرا لدخول الثابت

والمنتهى على المشهور من القسم الاول وهو المعدوم الا انه يزاد فيه القسم الثالث وهو
الحال عن التقسيم اذ لا وجود له **قوله** بل لا معنى للموجود لم يبين الاختلاف بين الثبات
والصفته في المعنى والمفهوم وذكر ان الذات تنقسم الى الموجود والمعدوم وتخصر فيها الزاد
ان يبين انحصار الموجود في الذات وان الصفته لا تصير متصفة بالموجود والعدم بل لا يكون
الا حالا فظهر من هذا الترتيب اختلاف الذات والصفته في الصفته ايضا وان الموجود يتغير
في الذات وان كان الذات غير مستلزم للوجود بل قد يكون معدوم كما ذكره اولا وان الصفته
لا تكون موجودة اصلا ولا معدوم بل هي حال دائما **قوله** وتقول لا موجوده الى قوله
وتقول لم ولا معدوم من الصفات السلبية هذا مينا في ما ذكره اولا من ان الصفته لا
تكون موجودة ولا معدوم لالا ان يقال مال الصفات الموجودة الى الذات في الحقيقة
ويجوز الاشكال في السلبية بحال فندبر **قوله** تبع انما حاصله للذات ثم هذا مبني
على مذهب اكثر المتأولين بالحال من انقضاء المعدوم حال العدم بصفة الجبروت
ونحوها كما ياتي **قوله** لو ثبت ذلك من اني هاشم يحتمل عود اسم الاشارة الى ما مر من
تعريف الحال لم يكن له تعريف اخر الا في الحال اثر عليه والظاهر عوده الى قوله
حاصله للذات حاله لوجود والعدم **قوله** ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه
اي لا على ثبوت الجوهر للذات حال العدم كما هو قول بعضهم اولا يقول بالحال بالانقضاء
السابق بل الحال عنده اعم من ان يكون صفة الموجود والمعدوم فمن جعل الجوهر من الاحوال
ربما لا يجعلها ثابتة حال العدم وربما لا يجعل حال صفة الموجود خاصة **قوله** وذهب
غيرهم واجمع الى اول المسئلة **قوله** منكم او في العقل ليس المراد بالاطلاق التعميم للوجود
الخارجي بل المراد به في الجملة اي الوجود المنطوق لا يتحقق له هنا الا في ذهن **قوله** فهو من
هذا المعيشة ليس بما لا يتصف بالوجود ثم اقول لا يريد ان مرادهم من ان الحال صفة
لا يكون موجودا معدوم الوجود الخارجي لا ينظم لظهور ان الحال له وجود ذهني وتقول

مفهوم الوجود ليس بوجود خارجي اي خارج النفس وهو ظاهر ولا بعدد ولا لا انقضاء
الشيء بنقضه فهو اذن حال فلا يمكن نفي الخالصة عنه والجواب ان العدم ليس بنقضنا للوجود
الوجود بل بمصادره الخارج اذا المراد بان مفهوم الوجود معدوم ان لم يصف بصفة العدم
لا مفهوم فندبر **قوله** والحاصل ان الحال ثم اقول قد ظهر ما ذكره اولا ان الحال شيء مندم
ومصادق الوجود ليس شيء فلا يمكن ان يكون حالا وما قوله والحاصل ثم فلا اعلم لرحا
لان قوله والموجب يجب كونها الى اخره محل التسلل المنع لان الحال قسم للموجود ونقيضه
والقسم يقال لتقسيمه واما ان يحل ان يتصور كونه غير القسم الاخر فلا اعلم له مشاهدات
قوله خالصة عن الصفته المعقولة اقول لا تدل على كونها من النسبة بين الطرفين وهي انما
تعمل بين الشئ وبين قد سبق ان الوجود ليس شيء ويمكن ان يكون وجهه عدم تصور
الشيء لنفسه ونسبة الى نفسه كما في قولنا الوجود موجود وكذا سلب الشيء عن نفسه
كما في قولنا ان ليس بموجود وعلى هذا الوجه قرر الجواب القوي شيئا **قوله** لا يتجدد الا
فندبر **قوله** والا لا يستلزم التسلسل اي لو كان النسبة بالاعتبار لا يلزم التسلسل
لا تقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا وجود للاعتبار في الخارج والتسلسل انما يكون في
الموجودات الخارجية **قوله** فلا يتغير جنتهم ثم اي لا يتغير قولهم لو كان الوجود موجودا
لزم التسلسل لما ذكرنا من ان لا تسلسل في الاعتبار **قوله** وان كان الحال على
سبيل الاشتقاق فيه خفا لان بناء الاستدلال على عمل موجود على الوجود وليس
منه جديا فندبر **قوله** وهي غير معقولة اي النسبة غير معقولة بحسب الحقيقة اذ
لان الوجود ليس شيء ولا امتناع حمل الشيء على نفسه او سلبه عنه **قوله** والوجود ليس ثابت
على مذهبهم ايضا اقول لان الوجود ليس بما هيته والثابت عندهم عبارة عن الماهيات
الممكنة التي لا وجود لها فندبر **قوله** الشائع ان الكل في هذا الدليل موضع من
النظر **الاول** ان الانسان ونحوه من الماهيات الحقيقية من الذات دون الصفات

فلا يكون حالا الا ان يقال المراد بالصفات ما لا يكون ثبوته بالاستقلال والاشارة
 ونحوه لا يثبت له في الخارج الا في ضمن الافراد وبتبعيتها فلا وجود له مستقلا في
 الخارج هكذا اراد بالثبوت لما خوذ في قسم المعلوم الى الحال وغيره الوجود كما مر
 ونحوه ان الانسان ونحوه من الاحوال موجود غاية الامر عدم استقلاله في ذاته
 واسطره بين الموجود والمعدوم وان اراد بالثبوت ثبته ما يقابل الوجود اشكل بان
 الانسان ونحوه امور ثابتة مستقلة حال العدم عند المعزلة فلا يكون حالا واسطره
 بل معدوم مثلا المعدوم اما عين الثابت او اعم منه عندهم ويمكن ان يقال مرادهم بالاشارة
 ونحوه الانسان نية اعني المعنى المصدر والوصف العنوا في ولا ريب في كون صفته
 لا ذاتا لعدم استقلاله كالعالمية والقدرة ونحوه وان الكلي وما هو جزء من كليته هو
 الانسان اعني نفس الماهية لا وصفها العنوا في فلا يشتر ما ذكر من الدليل على كونه
ثالثا ان هذا القول لا يثبت عند القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج في ضمن الافراد
 ضرورة انه موجود في الحال **الثالث** التفريق بان لو كان حالا لم تقوم الموجود بما ليس
 بوجوده ولا معدوم وهو كقيام الموجود بالمعدوم ووجه الاستحالة **الرابع** انه ان
 اريد ان الانسان من حيث كونه كليا اي مع وصفه الكلي ليس موجود في الخارج فسلم
 الا اننا نختار كونه معدوما في قوله لا لما كان جزءا من كليتنا لا ريب ان الكلي من حيث
 هو كلي ليس جزء من جزئنا وان ارادنا ان يجرنا عن صفته الكلية ليس بعدد من مستلزم
 قوله لا لما كان جزءا من جزئنا فقلنا بل هو موجود وجزء جزئنا ولا يلزم تقويم
 الموجود بالمعدوم قوله ليس موجودا لا لكان مستقصا فيه ان الموضع اخذ به
 وصف الكلية فلا بأس بان لا يكون كليا وبما جملة فهو من حيث انه موجود في الخارج
 وجزء من افراد ليس متصفا بالكلية **طرح** **الخامس** انه ان اراد ان
 الانسان ونحوه ليس موجود من حيث هو مع قطع النظر عن الافراد ثم الا انه معدوم

وهو ليس

ولا بأس بعدم كونه جزئيا لافراجه لان المفروض اخذه من حيث هو ووجه ليس جزءا لما بالاشارة
 فان ارادنا من حيث انه جزء لافراجه ليس موجود فم قوله والا لا يكون كليا قلنا لا في
 بل هو كذا لك فقدر ولا يذهب عليك ان مراد المستدل بان ليس موجود ولا معدوم
 عدم الوجود في الخارج لا منكم وكذلك العدم ضرورة وجوده الذي له في الحال لكونها
 من المعقولات الثانية فما ذكره الثبوت الجواب من الزيد بين الوجود الخارجي و
 الذهني لا يخفى ما فيه فقدر **قوله** اذ كل ما هو موجود من الخ وذلك لان الانسان
 الموجود في الذهني كاي لا يمتنع صدق على كثيرين مع انه موجود بالجملة فالصواب ان
 من الماهية في الذهن من كلى بالنسبة الى الافراد الخارجية للصدق عليها وجزء من حيث
 موجود في الذهن مخوف بالعارض للذهنية **قوله** لا نأقول ثبوت في موضع آخر
 الحقيقة من خصوصية الجنس والفصل وليس لها هيئة اجتماعية بل هي من خواص المركبات
 الخارجية **قوله** ان هذين الوجهين ما خدما واحد وذلك لان حاصلهما ان الكلي
 الحقيقة ذاتية كانت او عرضية من الاحوال وما ذكره الاخير في نفي العدم هو عينه
 ما ذكره في الاول في نفي الوجود هنا اي لا لا يخفى **طرح** **السادس** ان يكون ما ذكره
 يمكن اخذها دليلا واحدا كما يمكن جعلها متعددين **قوله** وان اريد ان يكون بازا لكل
 صورة في معناه ان يكون لكل صورة هوية واحدة لا على حدة فيكون للصورتين
 هوية واحدة **قوله** نفقوا في هذه الوجوه نفسها اقول نفق الدليل الاخير ظاهر دون
 الاولين فتدبر **قوله** ودفعه الامام الرازي ثم اقول المراد بالحالية في كلامهم
 الحال ومعناه الذي يشترك الاحوال وانما كان الحالية سلبية لانها عبارة عما لا
 يكون موجودا ولا معدوما والمراد بكلمة ما هو مصداق الحال كالانسان مثلا وهو
 لا يكون موجودا او معدوما فالحالية عبارة عن عدم الوجود والعدم وهو صفة سلبية
 فالصحيح في قوله وهو صفة سلبية عايد الى قوله لا يكون ثم اى عدم الوجود والعدم

الماهيات

لا الى كلمة ما **قوله** ليس عندهم سلبا عضا انما حيد به المحضة لان السلب قد يطلق على ما
 يكون حرفا لسلب جزء المفهوم وهذا كذلك **قوله** بان الحال ثم المراد بالحال هنا منقوله
 لا مصداق **قوله** بل هو وصف ثابت ثم توضيحه ان تعريف الحال بان صفة شبيهة لموجود
 لا تكون موجودة ولا معدومة لا يعرف بالمصداق فان مصداق الانسان مثلا وهو ليس
 شبيهة ثم اي ليس لك حده وانما تعريف الحيوان الناطق وانما الحالى في الصفة الشبيهة
 ثم صفة الانسان فظهر مفهوم الحال اي الحالى صفة شبيهة وليس سلب محض فان دفع ما
 يقال ان مفهوم الحال موعود بالوجود والعدم والصفة الشبيهة هو الانسان اعني مصداق
 الحال **قوله** فان الحال يشتمل عندهم على المراد بالحال هنا الشئ المفهوم والمراد به في قوله
 ليمونه حال هو مصداق الحال **قوله** ولهذا لم يجعلوا ثم اي لان الحال ليس سلبا عضا
 لم يجعلوا المستحيل اي المنع كشرط الباري ونحوه حالا وفيه انزعا عما كان الوجود في
 عدم جعله حالا ان لا يثبت في الحال من كونه صفة لموجود كاحترق تعريفه والمنع ليس بمصداق
 كذلك فعدم جعله حالا لا يدل على ان الحال صفة شبيهة على ان الكلاية مفهوم الحال
 والمستحيل بنفسه امر عديم منفي ومصداق الحال يجب ان يكون شوبيا قطعيا بلا اختلا
قوله مع ان ليس بموجود في هذا سبق على القول بان المعدوم لا يعبر المنفي ولما على القول
 بان كل منفي معدوم فعدم جعل المستحيل حالا **قوله** ونحن انما اخذنا ثم فيه ان
 مبدع الدليل لما كان خطا من هاهنا لزوم تقوم الموجود بما ليس كذلك وقيام العرض
 بالعرض وهذا الصناديق حارفي صورة النقص مع النقص سواء اختلفت الدليل والنقص
 في معنى التماثل والاختلاف ام لا فان اراد الحق الشريف في جواب هذا المعنى فهو حق ولا
 فلا **قوله** وهو ما يكون بين موجودين يعني ان ما به الاشتراك والاختلاف في
 اصطلاحنا ودليلنا ما يكون بين الموجودين فجنس السواد وهو اللون مشترك بين
 افراد الالوان الموجودة في الخارج وفضله وهو قاطبة البصر مميزات الشخص السواد عن شخص

البيان

البيان بخلاف ما به الاشتراك بين الالوان وهو الحائز فان مشترعين لالوان وهي
 ليست بموجودة **قوله** وكشفهم تلك الصفات في هذا سبق على شوبيا الحال للمعدوم
 كما هو منسوب بعين كاتر **قوله** اي الاخر اريد بها الاجزاء فان كل جزء من بدن الانسان
 جوهر مستقل وله وجوده كونه بنفسه ولو زال عنه الحيوة واما الحيوة فتعود الى الحيوة
 وليس لكل جزء حيوة مستقل ولا يعني ان اشياء الحيوة والوجود للمعدوم غريب بل
 صريح وقس على ذلك قوله والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود **قوله** ان المراد من الوجود
 يعني ان حقيقة الوجود هو كون الماهية وتحققها وليس المراد مفهومها مسياتي من
 اسكان تعقله بل اضافة الى شئ ما **قوله** فلا يمكن ان يتحقق اي لا يمكن تحققه
 في نفس الامر لابع الاضافة الى شئ ما ولا يتحقق معه ولا يمكن تحققه بنفسه لانه
 عن تحقق الماهية كاتر والمراد بشئ ما هنا شئ معين من الاشياء لا الشئ المسمى **قوله**
 ولا يلزم من ذلك ثم اي لا يلزم من عدم تحققه في نفس الامر لابع شئ ما عدم إمكان
 تصور بلا تصور شئ اخر ليكون الاضافة ما حوذة في مفهومه فيكون معنى حرفيا
 اضافيا غير مستقل بل الاضافة من لوازمه لان داخل في مفهومه كالاسماء الدالة
 الاضافة مفهوم الشئ والكيفية ونحوها فان يمكن تصور بلا تصور شئ اخر ولا يمكن
 تحققه الا عارضا للشئ اخر فتدبر فالوجود بحسب المفهوم هو الوجود والتحقق المطلق
 وان كان في الخارج لا بد من اضافة الى شئ ما وهذا رد على الحق الشريف حيث ذهب
 ان الاضافة ما حوذة في مفهومه فلا يمكن تصور بلا اضافة الى شئ ما **قوله** بل معنى
 يلزمه اضافة الى يلزمه في نفس الامر لا في المسمى فان قيل الذي لا يمكن تحققه الا
 مع الاضافة الى شئ ما هو الوجودات الخاصة والكلام صناع الوجود المطلق فكذا
 الوجود المطلق عارضة للوجودات الخاصة فصدق انه لا يمكن تحققه لابع الاضافة
 الى شئ ما **قوله** والعدم المطلق الذي هو رضاء في الجمل اعم من الرفع الحقيقي و

الفرق وقوله باعتبار كونه مفعولاً أي دفعه حقيقة لا فرضاً فرفع الوجود في المثال فرضي والوجود
حقيقة فلا بأس باجتماعهما وإن امتنع مع كون كل حقيقة قولاً وقد جعلنا معاً أي
يجعل ويتصور نفس الوجود والعدم بدون تصور اتفاق شيء بهما ووجه يظهر بطلانه وبين
قوله وقد جعنا أن المراد بتصور شيء حقيقة بهما أي مقصورهما في محل واحد وتأخره
كما إذا كان كلا الانضمامين بحسب فرض العقل أنه ففهمه أشكال كان كل شيء إما متصف
بالوجود وبالعدم فاحدهما واقع دائماً فكيف يمكن كونها معاً فحينئذ **قوله** لكن
اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع يعني أنه لا بد في اعتبار التقابل من كون العدم رفعا
لجميع الوجودات حتى للوجود العارض في الذهن لأن المراد بالتقابل التناقض ولا يتحقق
الامع اعتبار العموم فلا يمكن اجتماعهما كالمعروضات في الشيء الآخر وهو ظاهر ولا يصح
أحدهما للآخر لا حينئذ لا يكون العدم مطلقاً فلا تناقض وإنما باعتبار الاجتماع فلا تقابل
بينهما لأن العدم حينئذ يميز بكونه باسماً اجتماعهما **قوله** من حيث أن سلب الوجود المطلق
أي حتى للوجود العارض لا يصح التقابل **قوله** ومن حيث أن الوجود المطلق عارض لأي من حيث
أن العدم رفع لغير الوجود العارض لا يفيق الاجتماع لعدم التقابل حينئذ وعلى هذا يستط
ما أورده القوشجي عليه كما يشير إليه الشارح ومما لا يمكن أن يكون المراد أن الوجود والعدم
متقابلان من حيث الحقيقة لأن من حيث الوجود لا يكون العدم ليس بعد بل موجود
كما أن مفهوم اللا شيء شيء وبالمجمل مفهوم العدم ومعلوم الوجود لا تناقض بينهما
لأنهما اجتماعهما في الذهن وكذلك لا تناقض بين مفهوم أحدهما ونفس الآخر
الوجود لمفهوم العدم فمفهوم العدم يمكن أن يتصف بالوجود والثاني لا يمكن أن
يتصف بقوله المطلق قد جعنا أن للتقليل أي جعنا أن على بعض الوجوه وفي بعض
الأحوال أي يتحقق الوجود والعدم لا باعتبار التقابل أي لا حقيقة بينهما بل مفهوم أحدهما
مع نفس الآخر فلهذا التقابل إنما هو بين الحقيقةين فلا اجتماع باعتبار ولا تقابل

بين المفهوم والحقيقة فيمكن اجتماعهما حينئذ فإن كان هذا المراد أنه القديم فهو ولا كان
وجهاً آخر للكلام المسمى **قوله** وتقرر المراد أنه حاصله أن العدم باعتبار أصنافه إلى الوجود
المطلق يميز **قوله** وذلك أي أصنافه إلى الوجود المطلق لا يميز في كونه عدماً مطلقاً لأن
المراد به ما لا يضاف إلى وجود خاص لا ما لا يضاف إلى شيء أصلاً كما مر ويحتمل أن يراد
أن تصور العدم المطلق لا يميز في كونه عدماً مطلقاً نظر إلى شئ يخصه بالوجود الذي هو وجهه
المتباينة فإن المتخصص هو صورة العدم ومفهومه لا يرى الصورة وحقيقته كما في جميع المفهومين
قوله أما ألا فإنه إن اتفقت الشئ بنقيضه حال ضرورة في حيث التقابل لا يمكن عرض
أحدهما للآخر كما لا يمكن اجتماعهما في محل واحد فظهر أنه لا بد من الاعتدال بتغير الحقيقة
قوله وأما ثانياً أن هذا مبني على عدم فصل المراد على ما ينبغي فلا ورود له وبالمجمل
فحيثية سلب الوجود فيها فرضه من المثال موجودة وهي موجهة لمفهوم التقابل في
المثال وهو ما نفع من الاجتماع ولا يمنع وجود حيثية أخرى معها يفيق الاجتماع بها
لولا الحيثية الأولى وبالمجمل الحقيقة الثانية إنما تفيق الاجتماع مع ارتفاع الحيثية الأولى
كالمعروضات وبالمجمل حيثية التقابل موجودة في مثاله لأن مثال الشئ القديم بل من حيث
فيه كما عرفت ومن ثم صح الاجتماع على فرضه وبعبارة أخرى الحيثية الثانية في مثال القوشجي
تعليلها أن التوحيان تعدد الموضوع وفي مثال الشئ القديم يقتضيان توحيان تعدد
لعل هذا مراد من قال إن الحيثيتين في مثال القوشجي ترجعان في الحقيقة إلى حقيقة واحدة
لأنها غير بينهما **قوله** وأقول يمكن أن يحصل أن قولاً قد جعنا أن الآخر معينا **قوله**
أنه لا يمكن اجتماعهما باعتبار التقابل للزوم التناقض **الشارح** أن لا يكون اجتماعهما باعتبار
التقابل من اجتماع الوجود والعدم المطلق وإن صح اجتماعهما في غير الحاصل **قوله** أثر
مع تصور العدم المطلق لا تقابل بينهما وبين الوجود المطلق عارضاً لما لا بد من العدم ليس مطلقاً
عرفاً أو لا تقابل بين مفهوم العدم والوجود كما مر ومن ثم صح الاجتماع فضلاً

انه قد جمعان لا باعتبار التقابل وبالجملة قوله لا باعتبار التقابل يحيط هذا الاشارة الى
 انه لا تقابل بينهما في فرض الاجتماع الخاص كما ذكر لعدم كون عدمه متما كما لا ان التقابل
 حاصل لكن الاجتماع من جهة اخرى غير التقابل **قوله** لواجب اعتبار التقابل ان يصدق
 عدم الاطلاق ثابت لا باعتبار التقابل اي العين ما ذكره صورة التقابل الا ان يصدق
 كون عدمه متما الى عدمه متما فرضنا لا حقيقة لكن لا تقابل بين عدمه المتما والوجود
 المتما حقيقة فصدق انهما اجتماعا لا باعتبار التقابل بخلاف ما لو فرض التقابل فانه لا يمكن
 الابع اطلاق عدم حقيقة وبالجملة لا يمكن الاطلاق في عدمه فيما نحن فيه مع فرض
 التقابل ويمكن لاحد كاعتبرت في قيل قوله قد جمعتان الى عدمه المتعلق والوجود
 وقوله لا باعتبار التقابل معناه من حيث الاطلاق اي لا يكون عدمه متما كما هو
 مما مر وهو تناقض قلنا المراد ان يجمع الوجود والعدم المتما في الجملة حقيقة او فرضا وقوله
 لا باعتبار التقابل معناه لا يجمع كون عدمه متما حقيقة بل فرضا فلا تناقض او المراد قد
 يجمع الوجود والعدم في الجملة وقوله لا باعتبار التقابل اي لا باعتبار الاطلاق فكان قيل
 قد يجمع عدمه الغير المتما مع الوجود فذكر **قوله** لا يبعد ان حاصله ان قوله قد يعتدل ان
 ان من تعاقبهما مضامين او بدون الافتراض فيفيد بالاختيار لكن لما كان تصور عدمه
 لا يمكن به من تصور الوجودا غير تصور الوجود والعدم معا لتصور الاطلاق بالنسبة
 الى عدمه اذ مع تصوره وحده لا بد من افتراض الوجود فلا يكون متما ولا يخفى بعد
 هذا الوجه في نفسه وعدمه من العبارة بل يتطوع بعدم ارادتها وانما التمسها
 تصور الوجود المتما والعدم كذلك والعرض الاشارة الى ان التقابل بين مفهومي
 الوجود والعدم ولا بين مفهوم واحد ما ونفس الآخر وانما التقابل بين حقيقتيهما فلا ما
 من اجتماعهما في الاول **قوله** وقد تناقضنا بالعدم متعلق بقوله للملكة اي اذا كانت
 قابلية الشخص للملكة التي في وقتنا تناقضنا بالعدم وانما لم نجعله متعلقا بقوله قابلية

الشخص

الشخص وان صح المعنى اي قوله بعد ذلك ان لم يكن القابلية بلية في وقتنا الاضاف كما
 في عدم الجبر للامرد فان الامر له قابلية التقييد بالفعل لان قابليته بالفعل انما هي للجملة
 في وقت اخر لا بالفعل وتعد بذلك تعلم قصور العبارة **قوله** اذا اخذنا سبطين اي بغضهما من
 دون نسبتهم وحمل **قوله** احدهما عليه اي فالعدم والملكية انما هو نكاحا والاكنا بزاوية النكاح
 والا لا كاتب وقد جعل الكاتب خاصة على زيد بجبا بارة وسلبا اخرى وكذا عدم ملكة بين
 التسبين وانما هما بين الكاتب والاكنا **قوله** مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب ان ليس
 بينهما عدم وملكه لانهما في المرفوع لا في التسبين ولا بينهما تقابل وتناقض كونهما حقيقيين
 احدهما بعد ولا يلحق التقابل انما يكون بين السلب والايجاب **قوله** ويتبين ان يعلم ان
 الوجود الخاص بايضا في شئ خاص معين كوجود زيد لا الى شئ ما وكذا عدمه الخاص ما يضاف
 الى وجود معين لا الى وجود ما ويكون الوجود والعدم هنا للشيء في نفسه والوجود المقتيد
 ما يكون وجودا للشيء لغيره كالكتابة مثلا لزيد ويقابلها عدمه المقتيد **قوله** وانما لا فرق في
 الغرض ان اذا قيل الانسان مثلا موجود فهذا الوجود المحل عند الانسان وجوده باعبار
 وجوده خاص باعتبار اخر في حيث اضافته ويستتبه الى الموضع المعين خاص ومن حيث
 اخذه متما غير متما في شئ وحمله عليه وجوده متما فتع انما الفرق بجريا اعتبار العقل وان
 لا فرق بينهما في الحمل عند استعماله والاطلاق في اطلاقه في شئ خاص كقوله اطلاقه في الانسان
 في المثال وان كل وجوده وجوده خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين اي الوجود الخاص
 والعدم كذلك تقابل السلب والايجاب كالمطلقين **قوله** ويعبر عنكون ان اي يكون
 جزءا الوجود غير الوجود ويعبر عن الوجود فلا يكون الوجود نفسه في ذلك الجزء ولا ما هو مركب
 منه ومن غيره اما ان المركب لا يكون فلا يكون نفس الوجود بل معضاه وما لا ان
 الجزء اذا كان معروضا للوجود كما ذكر لا يكون المركب وجودا ولا لغيره بل لجزءه وتقدم
 الشئ على نفسه فذكر **قوله** وقد بين ان التقابل هو المحقق الدعا والدعا يعمل الوجود على الوجود

الشخص

كون الموجود لا مفهوم له من غير ان يكون له حقيقة فيكون الوجود فان الاشكال العام والمفهوم
 اعني منه فممكن ان يكون له حقيقة واعلم ان المراد هنا سببا لوجوده المنطوق لا الوجود الحقيقي
 واما ما بدأ عليها فلعله من كونه في موضع اذ لا يخل ما ذكر من الدليل لها فقدر **قوله** **له**
 افراد في نفس الامر اي افراد متمايزة في حد ذاتها لا في الخارج كما ذهب اليه القائل باصاله الوجود
 ولا في فعل العقل خاصة كما هو في المتكلم وفيه ان نفس الامر لا يخلو عن الخارج والذهن
 وانتم ان المراد به هنا الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها **قوله** **فما**
 ان يصدر ان متحول من قولنا في الخارج وبما يندى في الخارج حقيقة لاخرى كذا انما هي حقيقة
قوله **ولا شك** ان الغرض بيان كون الافراد حقيقة لا اعتبارا به كما يقول المتكلم **قوله** **وكون**
 غرض الوجود في دفعه دخل هو ان كان عروضا للماهية في العقل كما هو سلم كانت الافراد
 اعتبارا **قوله** **فقد** **تجسست** نفس الامر بحسب الخارج **قوله** **لا** **يجري** **تعلل** العقل اي انما بعد من الوجود
قوله **واما** **يكون** **الى** **قوله** **ظرفا** **لنفسه** لا لوجوده لعل الغرض منه انه لو كان تبطل العقل لكان
 الخارج ظرفا لنفسه بل يكون الذهن ظرفا لنفسه وظرفية الذهن لنفسه وان استلزم ظرفية
 لوجوده فيما لا ان الغرض من الوجود خاصة فلا يرد ان لا معنى لتولية الوجود **قوله** **فقد** **تجسست**
 ولا يلزم مجرد ذلك اي مجرد عدم ثبوت الغرض للماهية الا في العقل او مجرد ثبوت ثبوتها
 على ثبوت الماهية قبل ثبوتها لانه العقل خاص لا في غيره ويعتقل ان يكون الغرض من
 الاشكال فان كل واحد كما يهتد مقدم له دفع الايراد الاول من الاثنين وهو توقف
 ثبوت الغرض الخارج على الوجود وقيامه بالماهية على وجود الماهية بوجود سابق وجه التمهيد
 ان المراد بان الوجود اذ حقيقة نفس الامر خارجية كون الخارج ظرفا لنفسها لا
 لوجودها فلا يلزم تقدم الماهية بالوجود على ثبوتها لانه الخارج واقعا يلزم لو كان وجوده
 لها في الخارج نعم ثبوتها في العقل يستلزم سبق وجودها فيه على عدمه لانه الآن
 معنى وجودها في العقل موجوديتها فيها فقدر **قوله** **فان** **دفع** **الاشكال** **ان** **اما**

الاشكال

الاشكال الاول فيقول ولا شك ان كل واحد كما يتبينه واسا انما فيقول ولا شك ان
 حقيقة صدقها وانما فيقول **قوله** **فان** **دفع** **الاشكال** الذي ذكرنا سابقا اشار الى ما ذكرنا
 في ذيل المسئلة انما عند قولنا نقل يقال وتغير الاشكال ولا يوجب عليك ان لا يتغير
 ثمة الاشكال الاول وانما ذكر الاشكال الثاني مصنا فالى انه لا ينام للوجود حقيقة بل انما
 لا في الخارج وكذا في الذهن كما انما اعتباري محض وانما في صرف وهذا الاشكال وان لم يتغير
 له فده هنا صرحا الا انما يندفع بما يهتد من قوله ولا شك ان كل واحد كما يندفع
 اذا كان ظرفا لنفس الوجود كانت الوجود اذ حقيقة لا اعتبارا به محضا فظهر من هذا القول
 ولا شك ان كل واحد كما يندفع هذا الاشكال فلا يعقل وسيد كونه المسئلة انما
 والعين عند قوله تنقسم تحصيل ان الاشكال في قوله الحكم بعد الافراد للوجود
 حقيقة من ثبوتها ووجهه وهو ما ذكره هنا من الاشكال الاول واشكال اخر ان لا يتغير
 لاشكال المذكور هنا ثانيا فظهر الاختلاف بين كلامه **قوله** **لا** **يختلف** **الشدة** **والضعف** **ان**
 لا تها من لوازم الكمية وهومن المقولات والوجود خارج عنها اذ لا ماهية له كما مر **قوله**
 ولما كان ان رده على ملازمه انما حيث زعم ان التقدم وانما في محسوس الوجود لا يجب
 صدقه على شرط الوجود وانما في قولنا تقدم موجوده الواجب على موجوده الممكن
 لا يتقدم صدق الوجود على وجوده على صدقه على وجوده الممكن **قوله** **غدا** **في** **ما** **ذا** **كان**
 انما كان افراد الوجود موجودا في الخارج لم يكن صدق الوجود على بعض افراده متقدما على
 على بعض افراده **قوله** **بتصنيف** **بها** **الاشياء** **الخارجية** **اي** **سواء** **كان** **الانقسام** **في** **الخارج** **او** **في**
 الذهن خاصة وليس المراد هو الاول فقط حتى يرد ان لا يحصل الاشتراك بين الطرفين
 وهو يصدده **قوله** **ولذلك** **تسمى** **القول** **ان** **اي** **لا** **استعمال** **العقل** **الثنائي** **في** **معيين** **في**
 الانقسام في تفسير **قوله** **وقد** **يبدو** **منه** **ان** **قول** **ذكر** **الشارح** **في** **هاتين** **الكلمات** **عند** **قوله**
 ان الشئ من العقول لا ثانيا قال يعين الامور لا اعتبارا به فان في العقول لا ثانيا

اصطلاحين **احدهما** ما لا يعقل الا عارضا للمعقول اخر اني ما يكون عروضا للشئ في العقل
من حيث هو في العقل كالحسية والقيقة ونظايرهما وهو الذي جعلوه موضوعا للمنطق
الثاني ما يكون عروضا للشئ في العقل من حيث هو في الخارج بان يكون مما يعتبره العقل ^{شبهه}
من الموجود الخارجي ثم تحصيل الموجود الخارجي بدو ذلك مثل الوجود والشيئية والوجود
ونظايرهما والعقول الشائنة بهذا الاصطلاح وان لم يشتر من غير المتكثير لكن انما
قد استعمل في هذا الكتاب كثيرا الشئ وقد ظهر بما ذكره ان تعريف المعقول الثاني بما لا
الاعراض المعقول اخر في الحقيقة مع تعريفه بالوجود الذهني بخصوصه مدخل في
فلا لقوله هنا وقريب منه ان لا يذهب عليك انه لا دلالة لتولده ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول اخر على ان الوجود الذهني بخصوصه مدخلا في عروضا فتدبر **قوله** انها
العوارض العقليه ان لا يخفى ان العوارض العقلية اعم مما لا يمكن تعقله الاعراض المعقول
اخرا كالكيه وما يمكن تعقله نفسه الا اننا اذا فرض الشئ في العقل لا يمكن تعقله الا
عارضا للمعقول اخر وان كان يمكن تعقله نفسه كالشئ والعلة ونحوهما وكذلك اعم مما لا
الذهني مدخلا في عروضا ولا نقصا التعريف ليشمل الطائفتين **قوله** فشرط ذلك ان
بان قالوا انها ما يعرف من الماهية بحسب الوجود والذات او بانها ما يعرف من المعقول لا
في الذهن او بانها لا يمكن ان يعقل الاعراض المعقول اخر او ما لا يعقل الاعراض الغير
الى غير ذلك **قوله** حيثما شئوا ان هذا صريح في ان تعريف المقدمة لا يشمل ما يمكن تعقله
نفسه وما لا يمكن كاتر **قوله** ويخرج بذلك ان الكلي ونحوه يمكن تعقله بلا تعقل
اخرا كما اشار اليه قبل ذلك بقوله فلا يرد **قوله** وحملوا العوارض العقلية ان يحتمل حمل
العوارض العقلية في كلام القدماء على ذلك من غير اعتبار في تعريفه فاوردوا عليهم
ان بعض الامثلة لا يوافق ذلك ويحتمل ان يراد منهم اعتبار في نفس مدخلية الوجود
الذهني في عروضا فتدبر في المعقول الشائنة على ما راي المتأخرين نقيد من وجهين **قوله** ^{احدهما}

التعريف بما يكون تعقله بعد تعقل امراضا **الثاني** التعريف بما للوجود الذهني مدخلية عروضا
بمعنى عدم انضمام المروض بد في الخارج وبين التعريف عموم ثم فقد جمعنا كالكلي والحسية
ونحوهما وقد وجدنا الاول بدون الشائنة كالحسية والعلة ونحوهما ولا عكس بل كليا وحداثا
وجدنا الاول بلا ريب وبين تعريفهما عموم مطلق ايضا بالعكس فتدبر تعان كالشئ والعلة
المعقول ونحوهما وقد يرتفع الثاني دون الاول كالكيه والعلة ونحوهما وتدرتغ الثاني
دون الاول كالكيه والعلة ونحوهما ولا عكس كالاخفى فما ذكره القدماء من الامثلة
يخرج بالتعريف كالشئ والعلة والخبري ونحوهما ومن قال ثم قال ومثل الخبري في قوله خارجا
ايضا وبعضها يخرج بالتعريف الاول خاصة كالكيه فتدبر **قوله** ولا نقصا بالاعراض اي ارادوا
بها ما للوجود الذهني مدخلا في العروضا كاتر **قوله** فكل ما هو كذلك اسم الاشياء عارضا
الوجود ما لو حملت على مروضاتها الصدق والقيقة خارجة **قوله** والتحقيق في هذا المقام
يريد بهذا التحقيق تعيين تعريف القدماء بحيث لا يخرج شئ مما اوردوه من الامثلة سواء كان للوجود
الذهني مدخلا في العروضا ام لا بل اعتبار ما اعتبره المتأخرون من دعائهم وجه التعريف
بما يخرج به في اشياء كلامه **قوله** اما تعميم المعقول الشائنة بحيث يشمل ما يمكن للوجود
الذهني مدخلا في العروضا مع رعاية وجه التعريف فتدبر من تعقله لان جميع ما لا يكون الخارج
ظرا للوجود يكون عروضا في العقل فيكون معقولا ثانيا كما حقه لكونه في العروضا الشائنة
من التعقل فوافق اللفظ والمعنى فدخل فيه الجزئية والعلة والشيئية ونحوها لكن لا يشمل
مثل الجزئية والكلي والشئ والعلة ونحوها ما يعقل بدون تعقل شئ اخر وتكون من المعقول
الاول لا الثانية لانه لا يفرها بالاعراض التي يكون عروضا في العقل ومثل هذا لما عليه
اذ اعتكس بنفسها بلا اعتبار عروضا الشئ لا تكون من العوارض العقلية فلا تكون من المعقول
الثانية بآية ما حقه من اعتبار العروضا والتعقل ثانيا في مروضها فلا يخرج قوله فظهر
صحة التعريف **قوله** اللهم الا ان يقال ان المعقول الشائنة هو الموجود عارضا لا يعقل الا عارضا

النسب وى فصح تعليل عدم الالتفات المذكور بالاحتياج المذكور هكذا ينبغي ان يفهم الكلام
وقد وثق ان علة لقوله احتياج في حصول هذا المعنى الى النظر فيه انه قد لا يحتاج الى النظر
قوله لا احتياج في حصول هذا المعنى الى النظر الى الاحتياج الممكن في ثبوت تساوى الطرفين
لداى الحكم بان تساوى الطرفين يحتاج الى النظر ولا احتياج ذهنى في حصول هذا المعنى
البيد اى يحتاج الى ذهن في حصول الممكن فيه بعنوان تساوى الطرفين الى النظر وفي الوجه الا
نظر لان مقصودنا ان يفهم من اخر كلامه ان مقصودنا ان يفهم بعنوان التساوى بدعى وانما
النظرى هو ثبوت التساوى والحكم بان تساوى الطرفين فالصواب هو الوجه الاول
فتدبر **قوله** فكون هذا الحكم اى ثبوت التساوى لذات الممكن نظريا مما يوجب خفاء التصور
المذكور اى تصور بعنوان التساوى وان كان اى هذا التصور من الاوليات وحاصل
كلامه ان التصديق يكون ذاتا الممكن ومصدقا قد يحتاج الى المؤثرين يقرولى وكذا تصور
موضوع هذه القضية اعني مصداق الممكن بعنوان تساوى الطرفين لا بعنوان اذ وجود
او نحوه بدعى الى لا يحتاج الى النظر لان التصديق يكون مصداق الممكن وان لم يكن معنى
تساوى وجوده وعدمه بل ان نظري متوقف على ثبوت الاوليات الذاتية بناء على نظرية خفاء
الحكم بان ذاتا الممكن يحتاج الى المؤثر خفاء تصور بعنوان التساوى الذى يتوقف ذلك
التصديق عليه وخفاء ذلك التصور بنظرية الحكم والتصديق بكون ذاتا الممكن متساوى
الطرفين الذى يتوقف ذلك التصور عليه لا ان التصديق لا ان نظري ولا كون
التصور المذكور الذى يتوقف عليه التصديق الاول نظريا وبما حققنا كلام الشارع
ان قد مضى ما عسى ان يفتى ان نظرية التصديق بكون الممكن متساوى الطرفين ضرورية انما علم
يثبت ذاتا وى طريقا ممكن لا يعلم حقيقة ومهتبه كما انما لم يعلم كون الانسان حيوانا
ناطقا لا يعلم حقيقة ولا يزود من ذلك اكشاف التصور نظري من التصديق حتى يهبط
لان الكسبية هنا انما هو التصور والتصديق لازم منه كافي كل تصور وجه الدافع ان

نظري

نظري التصديق بكون الممكن متساوى الطرفين ليس له تصور مفهوماً ولا
لان نظري تصور مصداقه بعنوان التساوى وما ذكر من كونها بدعى اوليا هو تصور مصداق الممكن
بذلك العنوان لا مفهومه فتدبر **قوله** وليس المراد الى قوله فيتوقف في الحكم المذكور انما يحتمل
بارى النظر ان يرد بالحكم المذكور الحكم بان نظرية الحكم ببيوت التساوى لمصدق الممكن موجب
لنظري تصور مصداق الممكن بعنوان التساوى ويحتمل ان يرد به الحكم بكون حاجة الممكن
الى المؤثر ضرورية اولوية او الحكم بان خفاء التصديق خفاء التصور ووجه التوقف على الاول
ظاهرا على الوجهين الاخيرين فتدبر **قوله** فان قيل ما اشعر به كلام المتروك وجه الاستعانة
انه جعل خفاء التصديق خفاء التصور واقصرو عليه ولو جازنا خفاء الاول في الاول
في الجدل والخفاء جاز ان يكون خفاء التصديق هنا ذلك فلا حاجة لاقتضار على خفاء
التصور **قوله** قلنا ان مراد للتوقف حاصله ان البديهي لا يهبط الى هذا الوصف يتبع خفاء
جلالة وخفاء بالنسبة الى الاشخاص والازمان وذلك لا يبي نلزم عدم اختلاف من حيث
هو مع قطع النظر عن مصداق الاول بالنسبة الى الاشخاص والازمان
جلالة وخفاء ومع كون بدعى اوليا بالنسبة الى البعض وهو ان كان الحكم عنده جلليا
وغير بدعى عند الاخرين وهو ان لم يكن الحكم له جلليا والخاص انه يمكن ان يكون حكم
بدعى اوليا عند بعض دون اخرين ولا يمكن ان يكون ما هو بدعى يهبط عند جميع مختلفا
عندهم في الجدل والخفاء بحسب الاشخاص والازمان او يكون الاحكام البديهي الاول
مختلفة عند شخص واحد في الجدل والخفاء في وقت واحد بحسب الاوقات وكذا
لا يمكن اختلاف حكم واحد عند شخص واحد في ذلك بحسب الزمان بل لا بد من
التساوى في الجميع وبالجملة البديهي الاول هو ما يجرى العقل به في تصور طريقه مع
النسبة وبالمسكن ذلك ليس بدعى اوليا فان كان حكم ذلك بالنسبة الى الجميع كالوجه
نصف الاثنين كان بدعى اوليا بالنسبة الى الكل وان لم يكن كذلك عند الجميع كان غير

ذلك لدى الكل ولو اختلف فيه الاستحسان والازمان كان بينهما اوليا بالنسبة الى بعض
 دون آخر وانه وقت دون وقت فان قيل الجواب غير منطبق على السؤال فان حاصل قوله
 فان قيل ان اوليات تختلف في الحجة والخفاء بحسب الاشخاص والافاق فما اشهر
 بين القوم واشهر به كلام المتكلم من عدم الاختلاف في الخفاء فتصورنا الاطراف ثم وصل
 الجواب تسليم الاختلاف بحسب الاستحسان كما ذكرنا السائل مع زيادة وهي عدم الاختلاف
 بالنسبة الى بعض وان السائل يبيّن معترف به ان لم يكن مكان عدم الاختلاف بالنسبة
 الى البعض بل لم يكن بينه وتوحيده كذلك فما ادعاه السائل مسلمة الجيب وما ادعاه الجيب
 لم يكنه السائل فلا جواب في الحقيقة قلنا يمكن تفرع الجواب برهدين بينهما السؤال
احدهما ان السائل لما ادعى ونسب الى القوم والمقابلة في الاختلاف في الاوليات بحسب
 الاستحسان والافاق احباب بعد محبة تلك النسبة وان القوم لم يكرهوا ذلك ويشهد
 الى هذا الجواب قوله وليس مرادهم ان ما يكون اوليا ثم وجها صله ان القوم يعرفون بما
 ادعيت من الاختلاف في غير متكرين له فلا يبيع نسبة انكارها اليهم ولما كان ثم كلام القوم
 يوم ما نسب اليهم السائل اشار الى دفعه بحمل كلامهم على عدم الاختلاف بالنسبة الى
 جماعته خاصة لا مطلقا وشار الى هذا بحمل بقوله ان مراد القوم **الثاني** انه لما كان ثم كلام
 السائل ان البدعي الاول بما هو بدعي او اي بهذه الوصف يختلف بحسب الاستحسان
 والافاق اجاب بان البدعي الاول بما هو بدعي او اي بالنسبة الى من تحقق هذا
 الوصف لا يختلف بحسب الاستحسان والازمان فان البدعي الاول هو ما يجزى العقل بغير
 تصور النسب من غير حاجته الى برهان او شبهة حيث تحقق هذا الجزم بهذا النحو كان
 الحكم بينهما اوليا بالنسبة الى من تحقق ذلك كذا لا مطلقا ومن لم يتحقق له ذلك
 لم يكن الحكم بالنسبة اليه بدعي او لا بدعي الاول قد اختلف في مفهومه ما لا يمكن اختلافه
 بالنظر الى الاستحسان ونحوها وان امكن الاختلاف فيه كذلك بحسب المصدق في قول القوم

عدم الاختلاف فيه حيث يتحقق المفهوم والوصف وما ذكره السائل من الاختلاف
 انما هو بحسب المصدق مع عدم اعتبا والوصف فمراد كلام السائل بغير مبدء كلامه
 القوم فلا يروى لا يروى عليه في اشار الجيب الى عدم الاختلاف بحسب الوصف بقوله
 ان مراد القوم في والى امكان الاختلاف بحسب المصدق بقوله وليس مرادهم ثم فعل
 الوجه الاول توحيده السائل في بعض النسبة لا في ادعاء امكان الاختلاف بحسب الاستحسان
 ونحوه فلا اختلاف بين القوم وما ادعاه السائل في حاصل الكلام ولا نزاع في قول القوم
 وان توحيده الخفاء وعلى الوجه الثاني ما نسب الى القوم صحيح وانما قوم في رد كلام القوم
 ويمكن حمل الجواب على الوجهين بناء على تحقق السؤال للبرهان فيكون قوله ان مراد
 القوم ثم اشار الى الثاني وقوله وليس مرادهم ثم الى الاول قد تكرر في الاول في قول
 السائل لكن لما نعت ان يبيحه ثم بان ان مراد من منع الاختصاص وجواز الاختلاف
 جواز اختلاف الاول بما هو اولي اي مع وصفه لاولية فامنع ساقط والجواز يمنع
 كما عرفت وان لم ير ذلك جواز اختلاف بحسب المصدق بدون الوصف فسلم لكن
 القوم لم يدعوا الاختصاص بهذا المعنى ولم يكرهوا الاختلاف كذلك فذكر جمعا وقفا
 حققناه يظهر دفع ما عسر ان يوجهه من الجواب من دلالة على عدم اختصاص
 الاختلاف في الاوليات حجة وخفاء في خفاء فتصورنا الاطراف بل يجوز اختلافها
 الاستحسان فلا يميز ما اشعر به قوله المنة وخفاء التصديق خفاء التصور وهو عينه
 ما اورد السائل عليه وتوضيحه انه لو صح الاختلاف بغير خفاء التصور لا يمكن ان يقال
 عن قول المعترض باننا اذ عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اختلفت قولنا ان
 نصف الاثنين ثم بانه لعل الاختلاف بين القضيتين لاختلاف الاستحسان والازمان
 ولم يحصل الجواب فيما ذكره المنة من انه خفاء التصور فاقضاه لعله عليه شعر بالادال
 على الاختصاص بحجة مفهوم اللقب في كلمات العلماء كما قيل وجه الادعاء ما ذكرناه

من ان الكلام في هذا المقام في الدين لا يلازم في هذا المقام في العلم
الاختلاف بحسب الاشخاص ومن ثم اقتصر المقام على الجواب بكون الاختلاف في المقام في العلم
والسبيل قد غفل عن هذا الحقيقة فاورده عليه ما لا يورده له في الحقيقة والصواب في الجواب
عن قولنا اننا عرضنا هذه العقيدة انما انما ارادنا بهذه العقيدة اخفى من قولنا الواحد نصف
الاثنين بعد تصوراتنا الممكن بعنوان انه ممكن مع ثبوت نفي الاولوية الذاتية وتصوير معنى
الحاجة الممكن الى المؤثر فكونها اخفى منه ثم وان ارادنا انها اخفى منه عند من لم يثبت
عنده نفي الاولوية الذاتية ولم يتصور الممكن بعنوان انه ممكن وانها اخفى منه في الجملة
فلم يكن ذلك لانه قد كونهما بديها اوليا ولما لم يكن يقول بخلاف الاول ونقول انما
انها اخفى منه بعد تصور الطرفين وثبوت نفي الاولوية الذاتية وحيث اذا حملنا كلام المؤثر
على هذا لا يثبت ما ذكره المقام في جوابه بقوله خفاء التصديق في الجواب ثم منع كونه اخفى
من ان ارادنا الخفاء عند من كان ذلك الحكم عنده بديها اوليا فان البديهي
الاوليات بما هي كذلك لا اختلاف فيها خفاء وجلاء كما عرفت وان ارادنا الخفاء
عند من لم يكن الحكم عنده اوليا فسلم ولا يصحنا ان لا ندرج كونه بديها اوليا عند
الكل ولم نذكر جوابا لاختلاف حكم واحد بالنظر الى الاشخاص جلاء وخفاء وكونه اوليا
لدى البعض دون البعض وانما سئل ان بعد فرض كون الحكم اوليا عند الكل وعند البعض
لا وجه للقول بان اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين لتساوي الحكمين في الجلاء
نعم يمكن حمل كلام المؤثر على ذلك الحكم ليس اوليا لكونه اخفى من قولنا الواحد نصف
الاثنين والاوليات لا تختلف في الجلاء والخفاء بالنسبة الى شخص واحد في حال واحد
لكن المفروض وجود الاختلاف بينهما فلا يكون اوليا الا لرب في اولوية قولنا الواحد
نصف الاثنين ولا يخلص في الامتناع لاختلاف بين الحكمين في الجلاء والخفاء لكونه
يكون ذلك لونه عند بعض في غير جلاء الاختلاف بينهما بالوحدان وتخطئه فيها حين
من نفسه

من نفسه لا يثبت اولوية الحكم المذكور ثم حتى بالنسبة الى هذا الشخص كغيره والاولوية
منوطة بحزم العقل بالحكم بحسب تصور الطرفين والنسبة والعرض عدد وبالجمل فكل
المورد بحسب وجوها ثمة **الاول** ان هذه القضية اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
قبل ثبوت نفي الاولوية الذاتية وتصوير ذات الممكن بعنوان كونه ممكنا وحينئذ يتجه ما
ذكره المقام في الجواب ولا جواب غيره **الثاني** انها اخفى منه بعد النفي المذكور والتصوير
المذكور لكن عند من لم يكن الحكم عنده اوليا لاسم ولا اختلاف في الاوليات وحيث لا
يجري فيه جواب المقام بل الجواب عنه ما اشترنا اليه من ان ذلك لا يوجب لاختلاف بين
الاوليات اذا استعملنا انها هو ثبوت الاختلاف بين الاوليات بعد فرض اوليتها لا
والفرض عدم اولوية الحكم فلا يغير الاختلاف بين الحكمين في الجلاء والخفاء **الثالث**
انها اخفى منه كذلك فلا يكون اوليا اذا لا اختلاف في الاوليات بعد ثبوت اوليتها
والجواب عنه منع الاختلاف ولا يخفى ما فيه لثبوت الاختلاف حينئذ بالوحدان
التامة لان يقر ان الاختلاف لكثرة التفات الذهن الى قولنا الواحد نصف الاثنين
وانه به وتلك التفات الى تلك القضية وعدم موافقة او يقال ان الاختلاف وكون هذه
القضية اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين لتوقف التصديق بها على ملاحظة الواسطة وهي
نفي الاولوية الذاتية ولو بعد ثبوتها اذا التصديق بها انما هو بعد ملاحظة الواسطة جلاء
قولنا الواحد نصف الاثنين فان التصديق به لا يتوقف على ملاحظة شيء اخر سوى الطرفين
والنسبة ومن المعلوم ان مالا يتوقف التصديق به على شيء غير تصور الطرفين والنسبة ليس
مثل التصديق بما يتوقف على اخر سوى الامور الثلاثة ولو حال ملاحظة الامر الاخر
يمكن حمل كلام المقام على هذا الوجه لكن يرد في ثبوت الاختلاف بين الاوليات والعرض
نفيه الله لا انما التزم بهذا الاختلاف بينهما **والجواب** نفي الباعث عنه فذكر **قوله** واما
ما ذكره من الاختلاف في وحيده انما يرد ما ذكره عليه لولاه والمعرض القليل واما اذا

ارادة الشئ فلا فائدة **قوله** وجعلوا كون العالم بالعين والاشياء ربما يوجد قولهم
ويا قول باصالة الوجود وانما المجهول بالذات والهيئات مجعولة وموجودة بالعرض
ومن ثم نفوا حاجة الممكن الى الممكن الى المؤثر والصانع لان اثر المؤثر انما هو الموجود
تأثيره فيه عندهم ولا تأثير في مصية الممكن الا بالعرض كثر من في السقينة اقول ربما
يورد على القائل باصالة الوجود بان معنى الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته وانما يخرج احدهما بالغير ومع كون المجهول بالذات هو الوجود وان لا وجود
للهيئة وانها ما شئت راعية الوجود لا معنى للتساوي والترجيح والجواب ان انقضاء
بالوجود والعدم متساوي في نفسها او ايضا متساوية بالنسبة الى الوجود بالعرض والعدم
ولا دلالة في ذلك على انها مجعولة بالذات والمراد بقولهم ما شئت ايضا في نفسها
ما شئت لا مظهر حتى بواسطة الوجود **قوله** مشيئة في حلا المبدأ بالحدثة هنا التبع
والعنف لا ما يقابل المبدأ **قوله** جعلوا الكائنات الى المركبات من العناصر المبدأ
من الاستفسار العناصر **قوله** فان التفسير انما ترجع اليها لان العناصر ما تخلف
يفعل بالارادة والشعور كمن يرى حجر متفق مضاد منه الشئ فيلحقه واما ان القائل
يقول ارادة وسعود كالوقوع الترجيح صفة فالتلف شيئا والفساد لا يمكن الا بالارادة
او بفعل طبيعة عديمة الشعور ومن ثم يقال السبب الفعري يرجع الى السبب الارادي
او التطبيق **قوله** والفعل الارادي الذي هناك ثم حاصلا ان سبب الشئ ما يكون
فعله لاجله ويكون ذلك الشئ غاية مترتبة عليه والحفر لم يكن لاجل كثرته انما
فليس كثره غاية للحفر فان قيل لا ريب في ان الحفر سبب ظهور الكثرة وهو قد وقع
بالارادة وان كان غير كثره فقول الحفر بالارادة سبب ظهور الكثرة وكل حفر بالارادة
سبب ارادى فكذلك هو سبب ظهور الكثرة سبب ارادى له قلنا لا ريب في ان الحفر
وقع بالارادة الا ان سببها اي كونه سببا لظهور الكثرة ليس بارادة وقصد لان

السبب الارادي للشئ ما يقع لاجل ذلك الشئ وبارادته وقصد من ثم من حين خلقه اي قصد
الفعل دون المجني عليه ليس جبايته بعد اي ليس بقصد وبارادة وان كان صدر الفعل
اي ما صار سبب الجناية بارادة وقصد والجملة المفهوم من السبب الارادي للشئ ما يكون
لاجله ويقع بقصد ويكون ذلك الشئ علته غائية لذلك الفعل وداعيا له وجبا
له عليه كان العلة الغائية للشئ ما يكون ذلك الفعل لاجلها وتكون هي علة لغائية
الفاعل **قوله** يخرج احد طرفي الممكن اي انه مستلزم للفعل بالترجيح بلا مرجح
لان عنيته وهو بالنسبة الى قول كثير من المتكلمين غير ظاهري لان جماعه منهم ذهبوا
الى ان المرجح في خلق العالم هو العلم بالاصح ومنهم من ذهب الى مرجح آخر كما بين في محله
فلا يلزم على قولهم الترجيح بلا مرجح واما بالنسبة الى الاشياء فالامر كما ذكره لانهم
وان ذهبوا الى ان الارادة هي المرجحة للوجود لا انه يلزم منهم الترجيح بلا مرجح من حيث
ان تلك الارادة حادثة بالاشياء فلا بد لها من مرجح لوقوعها في وقت دون آخر فان
كان مرجحها ارادة اخرى فنقل الكلام اليها وهكذا الى غير النهاية مع ان كون الارادة
غيرها لم يقبل باحد فخلق العالم وان كانت مرجح هي الارادة على مذهبهم لانات
الارادة لا مرجح لها فيلزم عليهم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الارادة فان ارادوا بالجواب
نفي الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى العالم ثم لكن يلزمهم ذلك بالنسبة الى الارادة وهو
كان في سبب جواز الترجيح بلا مرجح والحدوث بلا علته الى الاشياء وان اريد نفي
الترجيح بلا مرجح ثم على قولهم فمفعول لما عرفت ولعل قول الشئ فليتدبر ان ذلك
قوله وانما يريد اعتبار عقلي بمقتضى ارادته انما امر اعتباري يقطع بانقطاع الاشياء
فيلزم التسلسل ويجعل ان يلزم انما ليس بموجودة في الخارج حتى يجتمع الى مؤثره
اخرى وعلى هذا الوجه اقصر الله قدره لان في تعدد الوجهين نظر **قوله** اما حال
وجود الاشياء بشرطه لما كان حرا حال وجوده لا ترجيح له زمان وجوده ويجعل قبله

فسره بالآخر ليطابق جوابا للمنه فانه انما ينطبق على الاخرية اشارة الى الجواب
على الاول بقوله وان كان الزميد **قوله** لا في زمان العدم قول يمكن ان يجازي القدي
زمان العدم والتاثير في الوجود زمان العدم انما هو برفع العدم وهو ظاهر **قوله** وما
بالغير يرتفع ثم يعنى ان ما بالغير لو حلى ونفسه ونظر الى مجرد ذاته مع قطع النظر
عن الغير لا يكون شيئا **قوله** لفتح سلب المهيبة عن المهيبة ثم وايضا يلزم ثبوت الشئ وسلبه
لان جعل الشئ شيئا عبارة عن وصفه بما لم يكن موصوفا به قبل الجعل وهو يشترط
الموصوف وجعله نفسه يشترط عدم ثبوت الموصوف قبل الجعل وهو جمع بين التقييد
قوله والستر في ذلك ثم اى الستر عدم الفرق بين الموجود والمعدوم
فامتناع سلب الشئ عن نفسه وهو رد على القويحي حيث جوز في المعدوم بناء على ان الشئ
قد يكون صادقا لا تنفاد الموضوع والمزاد يستحق التفرع هو سبق تفرع المهيبة على تفرع
الوجود وهذا بناء على القول باصالة المهيبة في الوجود ثم خارجا وهذا بناء على
الماهية حال الوجود موصوفا بالوجود لا يرب في تقدم الموصوف على الصفات بالذات
فالمراد بالتقدم هنا التقدم بالمرتبة والذات فان مرتبة الموصوف سابقة على
مرتبة الصفات لا للتقدم بالوجود والزمان كما ان مرتبة الاربعه سابقة على
مرتبة الزوجية لان الملزوم قبل الاذن في المرتبة وان كان لا يقدم هناك في الوجود
والزمان وبالجملة على القول باصالة المهيبة المهيبة اصل في الخارج والذهن والوجود
تابع والمهيبة هي المفعول بالذات والوجود مفعول بالعرض كما ان على القول باصالة الوجود
الامر بالعكس فتفرع الوجود قبل تفرع المهيبة وليس هذا القول قول المعتزلة
بثبوت امكانات في منز الواقع لا تفرع بالكون بثبوت المعدوم وانما اى المهيبة حال العدم
بل في الازل وعلى قول لا يمكن التاثير في المهيبة ولا تكون مفعولا واثر المفعول واسا على
القول بتفرع المهيبة فالمراد بتفرعها حال الوجود وتكون الماهية اثر المفعول بالذات

والمراد بتفرعها ان العقل اذا لاحظ الماهية والوجود وتفرعها مجيدا لما فيه قبل
الوجود في المهيبة وجعلها موصوفا له فان قيل فعل هذا يصح سلب الشئ عن نفسه اذا
كان معدوما لا تفرع له حال العدم كما عرفت فلا يصح قوله لا يجوز سلب الشئ عن نفسه سوا
كان موجودا ولا ولا يماثبه ما ذكر من السراخه يتجه ذلك على قول المعتزلة قلنا ان سلب
الشئ عن نفسه ملزم لتصور الشئ وتصور عبارة عن وجوده الذهني فلا يكون معدوما
وبه يحصل للمهيبة تفرع سابق على تفرع وجوده اذ لا يمتنع تفرعها بالوجود الخارج كما عرفت فلا
يصح سلبه عن نفسه حال العدم فان قيل لخط هذا لا يمكن الماهية معدومة بل موجودة
فما ذهبن والمزاد عن انه لا يصح سلب العدم عن نفسه فان قيل المزاد لا لا يتحقق حال عدم
لما يسلب عن نفسه ولا يمكن فرض سلب المعدوم عن نفسه لان السلب يستلزم وجودا فاذ
فلا يكون معدوما واللفظ الرد على من قال انه يصح سلب المعدوم عن نفسه ملصق والاسانيد
باتفاق الموضوع بانه لا يمكن ذلك لا بانه لا يمكن حال العدم بل بانه ليس له حال عدم قلنا
على هذا لا دخل لمحدث سبق تفرع المهيبة على الوجود في الجواب بل كان المناسبات ان يقال
حال السلب لا يكون الشئ معدوما معه بل موجود في الذهن وهو مستلزم لعدم محتم
سلبه عن نفسه قلنا الوجود الذهني بل الخارج كما يفرع في نفسه انما يصح سلب ذلك
الوجود عن الشئ لا سلب الشئ عن نفسه وانما المانع منه ثبوت الشئ في نفسه وان
كان في حال وجوده فلا بد من التمسك بمحدث التفرع لئلا يتم ويجوز الوجود وهذا او
خارجا لا يمكن اثبات المقدم لكن يرد ان حينئذ كان يكفي بيان ان المهيبة تفرع ولا فائدة
في ان تفرعها قبل تفرع الوجود لان يقال ان ادب بيان الواقع قد يرد فان قيل فعلم
هذا لا يستر قوله بفتح السالبة باتفاق الموضوع لوجوده في الذهن لا لخاله حال السلب
قلنا المراد منه سلب الصفات الخارجية الزائدة على الذات عن المعدوم في الخارج
لا المعدوم معه ولا سلب الصفات الذاتية او لوازم المهيبة عن المعدوم ثم ان لا يمكن

ذلك القدم الامع فمن عدم الوجوب الذي بان مع عدم حال وجوده ومن الصفات
 نفى الوجود مع عدمه فيصح حال عدمه وانما سلب الشئ عن نفسه فلا يمكن منه سواء كان
 موجودا في الخارج ام لا كما لا يصح سلب لوازم الحقيقة عن الشئ كما نرى في الاربعة المعدية
 في الخارج ليست بزوج نعم يمكن سلب الشئ عن نفسه مع فرض عدم وجوده فلا ذنونا
 ولا خارجا ولو حال وجوده الذي بان بغير من عدمه بان يقال لا انسان ليس بالانسان مع
 قطع النظر عن وجوده مع نفسه فلا يذنب ولا يذنب عليه ان ما ذكره الله من الشرائع في الدنيا
 لا في الوجود فلا يذنب من ان يقال سلب الوجود عن نفسه غير جائز لتعزوه في الذهن او
 الخارج اي ولو تبعا وعلى القول باصالة المهية الوجود بعد وفهمه من قولنا او بعد
 ويكون الزميد بينه وبين الموجود بالنسبة الى المهية فتدبر **قوله** ولا يلزم التسلسل
 كما ترى كما مر في المسئلة المتناهي في اولها ذلك امتناع ثبوت المعدومات ببيان ان
 الالتصاف لو كان شوقيا اي في الخارج كان متصفا بالثبوت فيه وانصافه بالثبوت اليه كان
 ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا **قوله** بل يجعلها جعلها بسيطا المراد به ان يكون
 الصانع من الخارج على نفس الماهية **قوله** لكن كون المهية موجودة كيف لا يكون ان
 يمكن ان يراد ان وجود المهية كيف لا يكون محجولا ويعمل ان يراد ان انصافها بالوجود
 كيف لا يكون محجولا ويراد على الاخير انه قد ذكر في الدليل بطلان تعلق الجعل بالانصاف
 فلا وجه للسؤال ولا يراد مثل ذلك على الاول اذ سبق بين الدليل على عدم تعلق الجعل
 بالوجود لان المراد منه عدم كونه محجولا بالجعل المركب والسؤال هنا انه كيف لا يكون
 الوجود محجولا بالجعل البسيط فكما نفهم عدم تعلق الجعل بالوجود اسلا وكان ذلك
 مستبعدا حينا بل كان خلافا لظهوره في الظهور بعد وشرائط الماهية ليعني بالوجود
 ويكون منشأ الانوار الخارجية فاجاب بان تعلقه بالثبوت وجعل المهية مستبعد
 وليس بعد وما هو فاحش يستنكر والعرض هنا برفع الانكار والاستبعاد والانبات

كون

كون الجعل بالاصالة هو الحقيقة دون الوجود ليس المقام مقام بيانها هكذا ينبغي ان
 هذا الكلام لا كما نفهم من ان المراد سلب كون الماهية مهية ليس يجعل الجعل لكن كون
 الوجود وجودا كيف لا يكون محجولا وبالمجمل فالاحتمالات في الجعل والمجمل منه جعل الوجود
 بالجعل البسيط جعل كل منهما بالجعل المركب جعل الانصاف وقد اقصى المستدل على انبطال
 ثلثتها واختار المقام فقام منها واجاب بان الاحتمالات غير محصورة في ثلثها وبقي هناك
 احتمال اخر سئل عنه السائل فاجاب عنه بقوله والمحقق ان واما تعلق الجعل بالثبوت او بغيره
 من الاحتمالات السابقة فتعبد جدا لربها عليه **قوله** اذ ذلك معني ان اي كون
 المهية محجولة هو معني كون المهية موجودة اي عند يعني ان جعل المهية يلزمه بمجوليتها
 الماهية اي كونها محجولة وهو معني وجودها اي كونها موجودة فلا يمكن ان يكون كونها
 موجودة بغيرها الا فيكون مستقلا بل تابع لتاثير في الماهية بالجعل البسيط وبالمجمل فتكون
 الماهية هو تحققها وهو من لوازم جعل الماهية غير متفك عنه فلا يكون متعلقا بتاثير
 المؤثر بالاصالة بالتبع **قوله** فعنى الكلام ان جعل العرض متدفع استكرا عن قوله
 وجوب لاحق فان قوله والمحقق عن قوله لاحق لا يحق وجبه الدافع جعل بالمجمل معني
 يتبعه وقوله لاحق معني متأخر والتجديد وان استلزم تاخر التاثير عن المتبوع الا انه
 لا بأس بالتصريح به تأكيداً فتدبر ويعمل ان يراد باللاحق غير المستقل والمراد بالوجوب
 هنا الثبوت وهو المعنى اللغوي له دون اللزوم اذ اللانتم تابع وناظر عن الملزوم فلا
 فائدة في وصفه باللاحق فتدبر **قوله** لما كان اثر المرئ الخ اقول لا ملازم بينهما
 الشرط واللاحق اذ حاصله انه لما كان اثر الجاعل نفس المهية كما هو مختار المحققين يمكن
 الجواب بكونه الاثر هو الوجود كما هو من حسب الاستعداد والتناظر بين اللاحق ثم فكيف
 يرتب احدهما على الآخر والواجب ان يقر ان المراد باللاحق الترتيب على تاثير المؤثر لما كان
 واحدا له حيثيات متعقدة فهو اي اللاحق من حيث انه هوية لازمة للوجود مهية ومن

جعل الماهية

بالعرض

انتم من انما هو موجب للثبوت واقع للاهتكام والكثرة عن الماهية وجود ومن حيث تحليل
تحليل العقل الى مقتضى وجود وصفها به انصاف فقد حصل بجعل الجاهل هذه الامور
الثلاثة لا انها تتحد في العين لا تمايز بينها في الخارج فيمكن ان يجعل الاثر بالاصالة ^{مقتضى}
المجعل بالحمية كل منهما ويجعل الباقيان اثرا بالتبع وبالعرض فمن جعل التأثير بالاصالة
في الماهية جعل التأثير في غيره بالتبع ومن جعله في الوجود بالاصالة جعله في غيره بالعرض
فيمكن اختيار كل منهما في الجواب ويمكن ان يجاب ان التأثير في الانصاف وبالاصل ^{مقتضى}
وفي غيره بالتبع الا ان لم يذهب اليه احد ولا يتصور الجواب فيما ذكره المنطق من ان التأثير
في الماهية فعل في هذا التوجيه يكون المراد بقوله انما هو نفس الماهية ^{المحتمل} الاثر ^{الان} التصانيف
والهوية الموجودة في الخامس لا الماهية المصطلحة في المقابلة للوجود بل ما يقع الوجود والاصالة
والماهية في الغرض من قوله ان التحقيق انما هو التأثير انما هو الجعل البسيط كان في الماهية
اثره غير هذا لا الجعل المركب فتقول على ما هو المختار عند المحققين ان في ان التأثير بالجعل
البسيط دون المركب لا ما يورثه الكلام وسيأخذ من ان المجعل بالثلاث هو الماهية دون
الوجود اذ على هذا لا ينطبق الجواب على الشرط كما عرفت فلهذا **قوله** كما مر فيما تقدمنا
ان رجوع الى قوله مقتضى باعتبار ما وما نقله من شرح الاسرار هو قوله اذا صدر عن
المسببة الاولى شي كان لذلك الشيء هو غير متعارف للاول بالاعتراض الى اخر ما نقله في
اواخر المسئلة السابعة والعشرين عند قوله تقسم تخصيلي **قوله** اختيار كون التاكيد
في الوجود انما هو بالاصالة لا بالتبع كما لا يخفى وكذا لا يتصور ويمكن اختيار ان العرض مجرد
الاسكان فلا يراد به ان يذهب الى الاختيار احد نعم يرد ان التأثير بالاصالة في الانصاف
غير ممكن لاستلزامه التسلسل كما مر في الدليل فلا يمكن في الجواب اختياره كما لا يمكن اختياره
جعل الماهية او الوجود بالجعل المركب لعدم اكان في الغرض الاسكان مع قطع النظر عن
وقيد ما فيه فذهب **قوله** ولا اثر للمركب بل واحد انما يكون اثر المجعل شيئا محتمله

سواء

العقل

العقل الماهية وجود لا نفس احد مما قد **قوله** من لوازم مهيبة يمكن ان لا من لوازم
وجود الذهني او الخارجي **قوله** اوسع الاسكان شرطا او شرطا الظن من العبارة كون الا
شرطا او شرطا الظن ما ذكره في المسئلة الثانية والعشرين كون الحدوث شرطا او شرطا و
هو الماهية ويمكن جعل الشرط والشرط هنا متعلقا بالحدوث فذهب **قوله** قد لا يلزم جبا
من يرى ان العقل هو الحدوث منه اوسع الاسكان فاستغنى المحقق عن البقاء عن الموت
وجهد منهم ليراهنوه بل قالوا باحتياجها اليه وانما لا يتجدد الاثبات كما ذكره **قوله** او يتوارى
الوجود في الفرق بينه وبين تعاقب الاشياء في الاول ينعدم شيء وجوده ^{مقتضى} شله
وفي الاخير ينعدم ويوجد منه لا مثله بناء على اعادة المعدوم كما اشار اليه بقوله على ما
عدم بعينه وعلى الاول يتعدد الوجود والموجود على الثاني لا تعدد الا في الوجود من ثم
لم يقل فيه متعاقب الاشياء لان الوجود لا يشل اذ لا مقيده **قوله** ولا اجسام غير خاضعة
عنها هذا مذهب النظام فانه ذهب الى تركيب الجسم من الالوان والاصوات والطعوم
والروائح والاصوات والكميات الملوثة من الحرارة والبرودة وغيرها الا ان هذه
الاشياء عنده جواهر لا اعراض وانما سميت اعراضا هنا بناء على مشهور فان كانت
الامور تتحد عند لزوم تجدد الاجسام ايضا واحتياجا دائما الى الموت في البقاء
بل في الحدوث انا فاننا واعلم ان القوسيج ذكرنا في بيان احتياج الاجسام الى الموت وانما
على هذا القول انها غير خالصة من الاكوان وفيه ان الاحتياج من الاكوان لا يسلم انما
في نفس الجسم لان يقال تركيبه منها فذهب ^{مقتضى} وربما يتوعد الاعراض وعليها هو نفس
الطبيعة والعلة لا ينبغي زوال المعلول اذ وجودها لا يمكن انعدامه لزوم تجدد ^{مقتضى} الجسم
ايضا فذهب **قوله** اذا لم يتبادر اليه علة لقوله لا وجوده **قوله** الوجود دائما يقضي انما
المستمر **قوله** لو كان الوجود الثاني انما سماه بالوجود الثاني والاول مع ان الغرض
اتحاده وعدم تجرده نظرا الى طرفه اعني الزمان الثاني والاول وكما ذكرنا لو كان الوجود

العقل

في الزمان الثاني منفصلا عن الوجود الكائن في الزمان الأول **قوله** دوام احتياجه أي
 اصل حاجته إلى المؤثر دائم فلا يلزم تحصيل الحاصل **قوله** المحقق في تقدير كون
 الموجودات متخلفا في المكثات لزم الدور وقال لاغا بعد بيان الدور لا في أي ما ذكر
 ويرد ما ذكره في بيان الدور لا الدور لا يمكن توقف الأيجاد الخارج على موجود غير ما
 توقف على ذلك الأيجاد وما ذكره في جواب لا يقيمه أنه يفيد خلافا لفرض توقف
 الأيجاد على بعض الموجودات لأن الفرض كون العلة أيجادا خارجا عن الموجودات
 ولا يلزم الدور وخلاف الفرض لزم الدور ولو قيل مجموع الموجودات لا مكانها
 لا بد لها من أيجاد خارج عنها ومن حيث احتياجه إلى محل لا بد أن يكون محله بعض
 هذه الموجودات فالأيجاد يتوقف على ما يتوقف عليه لزم توقف الشيء على نفسه لا
 الدور والفرقان الذي يستلزم وجودا من يتوقف كل منهما على الآخر بخلاف ما نحن
 فيه فإن الأيجاد إذا كان محله الموجود وجوده به لك الأيجاد كان موجبا لنفسه
 لا الدور وإن كان الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه **قوله** لاغا وأما ما عاده
 السيد الدماغي في الفرق بينه وبين توجيه الكلام المحقق في جعل الموجود عبارة عن
 الفرد المختار جليلا في عينه **قوله** والدماغي جعله عبارة عن نفس الطبيعة وما قوله في
 ما فيه فلهذا شأنه **قوله** أما أورده عليه صدق الحكم كما ترى حاشية عبد الرزاق **قوله**
 أي يكون مبدأ الجميع أفراد العلم أنه تفسير لقول المحقق من حيث هو فيكون المراد بالوجود
 المطلق كلفه جميع الأفراد **قوله** وما ذكر بعض المحققين في حاشيته إلى قوله واحد
 العل ما ذكره أن جميع أفراد الموجودات لا يمكن وجود الموجودات لغير الواجب لا بالواجب ووجهه
 وأنها لا بد من أخذ تلك التقدمة كما لا يخفى ومن ثم قال بل لا بد من أخذ ما عاده
قوله وأنت تعلم أنه منطوق وجبه الانطباق في قول الشيخ الموجود ذلك أي لا بد لكل فرد

من أفراد الوجود وهو بجبه ما ذكره لاغا بقوله أي يكون مبدأ الجميع أفراد وكل هذا كلاما
 على أن الوجود الحقيقي لا بد له **قوله** ثم لا يخفى أن الموجود الحقيقي هو ما يقال إن مرادنا
 المعاصر بالموجود الحقيقي ما ذكره بتوليفه في تحقيقه في الخارج وقوله وجبه التحقيق في الخارج يعني
 أن الوجود الحقيقي هو نفس طبيعة الوجود بلا حاجة في تحقيقه في الخارج إلى مرادنا على حاشيته
 الوجود فظهر أنه لم يجعل الموجود الحقيقي طبيعة كلية بل جعلها تحقيقا في الخارج بنفسها بلا
 صفة وهو الموجود الحقيقي **قوله** فكأنه في استدلاله على أن ما استدل به في الوجه الأول
 بالواجب على أنه لا يرد من الموجود المطلق **قوله** وتقرّب من ذلك ما ذكرناه أن ما كان ذلك
 قريبا ما ذكره لا على الفرق بينهما وهو جعل هذا البرهان من طرفه الصدق في اعتبار أن
 الواجب تعالى فرد من الموجود كما مر وما بعض المحققين فجعله منها باعتبار أنه استدلال على أن
 تعالى بالوجود المطلق وهو مستخرج من ذاته تعالى بذاته في كونه كونه عن الوجود متفرع من ذات
 الواجب لأن ذاته تعالى فرد منه فندبر **قوله** وقرّب ما بينهما كلمة ما للتعظيم أي فرق
 وجه الفرقان الوجود الذي هو ذات الواجب هو الوجود بشرط لا الوجود الذي وقع في
 الاستدلال هو لا بشرط **قوله** لا أنتم تفرع عن ذات لا في الاستدلال مستوقوف على
 بالكنه وهو متبع قلنا التصور بالوجه كاف لصفة الانزع **قوله** ليس له به بالآلة
 المراد بالبعد بالذات ما لم يبد له في جميع أنحاء العدم **قوله** لاغا أي مبدأ خارج غرضه
 أن المتبدي مفيد ما خارج مفوض منه وبهذا الفيض الدليل **قوله** وأنها كان عند المجموع
 ثم الفرق بينه وبين ما تقدم عليه أن هذا اعتبارا بجزئية في السابق اعتبارا بجزئية في التقديم وأن
 بلا اعتبارا بجزئية **قوله** وأما ما ذكره بعض المحققين في حاشيته في لعله فمصر من كلامه المجموع
 من حيث المجموع فأورد عليه أن هذا المجموع من حيث المجموع لا يجب أن يكون عند الكل جزءا
 بل يكفي عليه كجزءه لكن مراد بعض المحققين هو العلة المستقلة للمجموع ولا بد منها من
 كونها علة لكل جزء من المجموع فاندفع ما أورده عليه **قوله** وما ذكره ثانيا من أن علة

الجموع ثم وجب المنع انهما كانا عند المجموع عند البعض **قوله** ^{جهد} على ما اورد على اول الوارد
ان ليس متبعا على كون العلة عند لكل جزء بل يتألف على لزوم كون المبدء مستقدا واستفرا من
حيث ان خارج عن المجموع ومن حيث ان من جملة **قوله** ^{واية} على هذا فمضغ ثم وبما
يقى ان جملة على المجموع ومن الاحادي لبيان الواقع لالا لوجه على الاحادي
الايراد وفيه بعد ونعسف **قوله** ^{آي} في حال الوجود هذا منفسه ليقيد الحقيقة وبالجملة
فالحقيقة اما تعود الى موضوع الحكم بان يكون المراد ان الموجود ليس لها سبب كما حملها
على هذا فلا عيب لراف وما تكون هذا وسط الموضوع كما يقى الجسم من حيث يتحرك وسكن
موضوع علم الطبيعة وما تكون للغير والوقت والافعال حملها على هذا المعنى **قوله** بالتفريب
الذي ترشانا الى ما ذكر في حاشية **قوله** وسنما ان ليس للوجود المثل بقوله نعم وجود
فرد للوجود غير الممكن **قوله** لا قريبا لما اخذ منه وجب القربان الموضوع في كل
منها مجموع الموجودات والاستدلال به واشتركا في اخذ ان الممكنات في حكم ممكن واحد
في جوان طر بان العدم عليها **قوله** وقاية الحقيقة ثم الوجوب والوجود لها حقيقة واحدة
في الخارج اي متحدان فيه وانما يتحدان في فعل العقل واعتباره ولا يتفك شق منهما من
الاخر في الخارج والوجود الذي عين الوجوب كذلك والوجود العيني عين الوجوب كذلك
وفي العقل بصير الوجوب صفة وتا بعا للوجود **قوله** لا اشره وقيد المراد بالشره ^{قوله}
جزء في الموضوع كما مر وبالعقد ما يكون للعال والوقت **قوله** وسلم الملازمة الاولى
على الاول اي على الشريعة والمراد بالثاني هو القيد **قوله** يمكن بالامكان العام انما قال
ذلك لانه متجاع للوجوب **قوله** لظهور استدراكه قيل لا استدراك فيه لان المراد بالمتجاع
عدم جميع الموجودات استنادا في نفسه ومع لا بد من قوله ولا يضر هذا الاشغال سبب والامر
تقدمه على نفسه **قوله** ^{قوله} على ريب من التعليبية انما قال على ريب من التعليبية لان
الوجود كاشف عن الوجوب وعلمه في ذهن اعم العلم والعلة الحقيقية ما تكون

عنه في الخارج اي للايجاد **قوله** هو ما ذكرنا لاما هو الفهم ما ذكره هو كون الحقيقة بمعنى
الوقتي في حال الوجود كما فترها به وما هو الفهم هو كونها جزاء وشرط الموضوع كما مر **قوله**
ان الحقيقة المعقولة بالوجود في تلك المعنى اي بمعنى الجزئية اي يكوننا التقيد بالوجود بذلك
المعنى لا بمعنى في حال الوجود والمراد ان الحقيقة مع فتم الوجود ايها الوجود لها اي لا
وجود لها ولقيدها وهو الوجود **قوله** وهو لم يعرض في الاعراض لهذا اي الفرض
في الاعراض على السواء الثاني ان الوجود للممكنات مع فتم الوجود ايها الاعتبارية وان
غرضه بالقيده هو التقيد بالجزئية وجب ان يورد عليه ان الوجود لها مع قيد الوجود
الباب الثاني في ماهية السبب الثاني في الشخص **قوله** بل هو عوارض خارجة من الشخص
عروضها على صيرورة الشخص شخصا **قوله** اما من تلك العوارض ما يصحونه ما به الشخص
وفيه اشكال لان تحقق الشخص متوقف على عرض الشخص له وهو متوقف على تلك العوارض
اعني ما به الشخص فاذا توقف عروضها على صيرورة الشخص شخصا لزوم العدم ويمكن الجواب
بان تلك الاعراض بمنزلة الامارات والعلائم التي يعرف بها الشخص وليست متشخصة
بالحقيقة بل الشخص حقيقة هو مجموع وجوده الخاص كما صرح به في الحاشية الثانية وفي
حاشية ملاير زجان على الاشارة ان اطلاق الشخص على تلك العوارض باعتبار انها
لوازم الشخص لان لها غلبة بالنسبة اليه بل الامر بالعكس فهو ويمكن الجواب بالثاني
ذلك على قاعده الحكم من تشخص الحقيقة بالمادة المتشخصة بما مورعها لزمها سابقا على
ذلك الشخص فمقارنته لتشخص اخر معلل بماور اخر متقدمة على تشخص اخر وهكذا الى غير
النهاية فيوقف عروض العوارض على تشخص سابق على عروضها متشخصة بعوارض اخرى
تتوقف تشخص الشخص الثاني على عرض العوارض الاخرى لتشخص الاول وقس على ذلك الكلام
في كل شخص فتدبر **قوله** اي لم يكن بحيث ينع تصور انما فتره بذلك تنبها على ان
الشخص والجزئية ليس نحو الادراك وتا بعا له وهو لا ادراك بالاحساس وبالحيا اكل هو

مما ربحه الدواني وان كانا الجزئية بحسب احد الادراكين بمعنى اعتباره في تعريفه وتعيينه
لاخذ منع تصويره من وقوع الشك فيه بل الجزئية والتخصيص ما فيه حقيقة تمنع من صلاحه على
الكثير **قوله** ومعارضة الاعتبار فمن حيث انه منشأ لا تاويله في وجوده ومن حيث انه متناهي
على كثير من حيث يتخصص ومن حيث انه يتناهي لا التخصيص بل يبيد اية تخصص **قوله** لو ثبت
عدم انعكاس هذا الاستلزام في استلزام انعكاس الوجود انعكاس الشخص **قوله** ذلك الام
اي استلزام الوجود للشخص **قوله** لكنه غير ثابت اي عدم انعكاس الاستلزام غير ثابت
بل مستبعد لان كل شخص موجود كالعكس بالضرورة **قوله** وليس من يقول ان اي ليس له
القابل بوجود الطابع وجوده مع الكلية بل لا يتخصص بل وجوده مع شخصه فلا يتحقق
وجوده بل لا يتخصص وهذا رد لقوله بآ على وجود الطابع عند من يقول به **قوله** وليس لك
تفاوت في الجزئية حقيقة تمنع تصويره من الشك في تلك الحقيقة بل المتفاوت
انما هو من جهة الادراك والمادة بل لا يتفاوت في المادة بل الفصح **قوله** زعمنا ان ذلك
هو مناط التشريع اي ان كون الجزئية بامر زائد على الماهية وينفصل المدرك بالفتح لا بالادراك
هو سبيل التشريع على الحكام فان المدرك اذا كان شيئا واحدا ليس فيه امر زائد هوية
الجزئية لا يبرهن عن علمه تعين وان كان علمه بجميع الاشياء على وجه الكلية بخلاف ما
اذا كان فيه امر زائد فانه تعالى لا يحيط علمه به الجزئية فينتج التشريع **قوله** فيعيد
عن التحقيق **قوله** بما ينوهم المتناهي من هذا وبين قوله في مسئلة وجود الكل الطبيعي
عند قولنا انه وكل طبيعي بعد نقل عبارة عن الشك ومن هذا يظهر ان مناط الكلية الجزئية
انما هو نحو الادراك ثم يمكن الجواب بان مراده ثمة انها لا يتحققان بدون اعتبار الادراك
لاخذ التصورة تعريفها وكذا الشك وعندها ومن المعلوم ان الشك وعندها انما هما
في الذهن وبعد الادراك ومراده ههنا ان الجزئية بامر زائد لا يجوز الادراك الخاص **قوله**
قوله المغير ذلك **قوله** من ذلك لزوم كون الكل الطبيعي موجودا بنفسه بلا شخص

فان يدعي

زائد عليه فيلزم كون الامر الواحد الشخص محلا لعوارض كثيرة مستقاة كامر من الشك فذير
قوله اذا الوجود عندهم ليس له مهية اي يلزم عدم تعلق علمه بغيره بل بغيره بغيره
عدم امكان تصور علمه وجودا كليته لعدم كل له مهية التشريع بحاله **قوله** بل تحقيق هذا
ثم وهو ان علمه تعالى محيط عام غير محدود ولا محصور وهذا مرادهم بان علمه تعالى
كله فذير **قوله** اذا الشخص كل مقوله في نفس الشخص جوهره وتخصصه كلكم وهكذا **قوله**
على ان المراد في هذا بناء على ان الشك والماهية لا لاقتدر منع انحصار الممكنات
في تلك المقولات لعدم برهان عليه بل ولا فالبواب وان الاجناس لها مهية شخصية فيها
وان مثل الوحدة والنقطة خارجان عنها فلا تغفل **قوله** الاول انه لو كان موجودا ثم
قبل هذا الدليل حتى على بطلان التسلسل في المطول ان من طرف العلل بان يكون الامر
الذي في الطرف علمه لسانته وهكذا وفيه تامل وفيه ان بعض رايعين ابطال
التسلسل وان لم يشمله كبرهان الاسد والاحصر لان اكثر ما يشمله الاستصحاب في
وانما كان مبنا على التسلسل في المعلولات لان الشخص هذا الشخص سبب لشخصه وشخصه
لشخص آخر وهكذا وفيه نظر لان شخصه موقوف على شخص شخصه وهكذا فيكون
التسلسل في العلل فذير **قوله** وهو ضعيف قيل اعتبار الشخص عبارة عن كون الخارج
ظرفا لنفسه لا لوجوده كما في الوجود فيكون المراد بوجوده كون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده
لنفسه واذا صار الخارج ظرفا لوجوده وجب كون شخصه زائدا عليه وفيه انه مستبعد بل
يمكن ان يكون شخصه بنفسه فانه اي شخص هو نفس هذا الشخص كما ذكرنا مثله في الوجود
ولو صح ما ذكره لم يكن واجب لوجوده اما اعتبارا بالان الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده
ووجوده والامر زائد وجوده وشخصه على ما راع ان الامر بالاعتبار بالشخص
ما ذكره بل ما ذكره الشارع من غايات الخارج مع الماهية وانه عليها في الذهن فذير
فيكون ان يكون موجودا بوجوده غير زائد على وجود الماهية في الخارج بلا شخص زائد

لوجوده

عليه فان المراد بموجوديته بناء على ما فسر باعتبار ثبته ان يكون وجوده في الخارج زائلا
عن وجود الماهية فذكر **قوله** اذا كان له مهيبة كلية انما وضعها بالكلية لان المهيبة قد يطلو
على الذات وما بالشيء هو هو وقد يطلو على ما ينفى في جواب ما هو الواجب تعالى
ليس له ماهية بالمعنى الثاني دون الاول فذكر **قوله** وطم ان الكلام ان وقع دخل فغيره
ان مراد المستدل وجود مفهوم الشخص ولا يرب انه مهيبة من الماهيات فلا بد من زيادة
تخصيصه عليه كما عرفت بدو تقرير الجواب **قوله** الثاني في هذا السلسل في العلل لان
عرض الشخص لمصنف من الماهية موقوف على عرض شخص اخر له قبل ذلك وهكذا ولا شك في
طلبه **قوله** لتوقف عروضة **قوله** ان ثبوت الشيء في فرع ثبوت المتيقن له وجود
والشخص عن الوجود لان له فلا بد من تحقق الشخص لماهية قبل عروضة لها ويظهر من
الدليل ان مراد المستدل من وجود الشخص وجوده بالاستقلال واما وجوده بوجود المهيبة
بان يكون هناك وجود واحد يستلزم كل من الشخص والماهية فليس الكلام فيه ويمكن
الجواب عن هذا الدليل بناء على قول الحكماء من قدم المادة وان الحوادث مسبوبة بالمادة
بان شخص المادة باصورها الزمنية سابقة على ذلك الشخص بقارنه الشخص اخر معك
بامور اخرى متتمة على الشخص الاخر وهكذا الى ما لا ينفا له **قوله** واورد عليه ان
حاصله ان يميز الماهية انما هو بالشخص لا سائبا عليه بمعنى ان وجود الماهية وجود
الشخص دفعة واحدة **قوله** لان الفصول ليست في نفسه انه خلاف ما صرح به القوم
من ان الفصل من طاهر من الاجناس وصفاته لا ينافي ذلك كوضا عللا لها لان العلل
انما هو عجب بوجودها في العروض والاضافات انما هو في الذهن والجواب ان المراد
كون الفصل جوهر ليس عروضا بالنسبة الى الجنس بل هو جوهر حال فيه فلا يحتاج حلوه
فيه الى محل بوجوده قبل حلوله فيه بخلاف الشخص فانه عرض يحتاج الى موضوع موجود
قبل حلوله فيه والعرف ان الفصل والجنس موجودان بوجود واحد بخلاف العرض فانه موجود

بوجود غير وجود موضوعه ومن ثم يحتاج الى وجود موضوعه قبل عروضة **قوله** ومن هنا
ايضا ان الشخص وجوده غير وجود موضوعه واما كون الفصل صفة للجنس ومن عوارضه فهو
امرا غير العرضية والعوارض الذهبية لا تحتاج الى وجود معروضها قبل عرضها في الخارج
وقد ظهر ما ذكرنا ان الصفة الذهبية يمكن كونها عللة خارجية كالعقل بالنسبة الى الجنس
وكالوجود بالنسبة الى الماهية بناء على اتصال الوجود كان وجودها شاع وموقوف على الوجود
في الخارج مع صفة لها في الذهن فهي في الخارج تابعة للوجود وفي الذهن متبوعة له لانه
صفة له فيه فادفع ما اورد على من جعل الامكان عللة للحاجة الممكن الى المؤثر بانه صفة
له متاخرة عنه فلا يكون عللة سابقة عليه للتنا في بين لازمي الصفة والعلية واما
السبب والمؤثر الا ان يقا ان وجود صفة الامكان في الخارج فرع وجود الممكن لان وجود
عين وجود المنتزح منه وافقها والممكن الى المؤثر سابق على وجوده بخلاف المهيبة فانها
فرع لتحقق الوجود في الخارج ويمكن ان يثبت ان عللة الحاجة الى المؤثر هو الامتناع والذات
للممكن ويمكن ان يثبت المراد بكون الامكان عللة للحاجة الى المؤثر ان عللة له في العقل لانه
اذا اخذ الممكن وجه في ذاته لا يقتضي الوجود والعدم فصفه بالامكان والاشياء في
ذات هي نسبة الى الوجود والعدم فاذا وجد رجمان طرف وجوده حكم عليه بعد الامكان
بالحاجة الى المؤثر فثبت بكون الحكم بالامكان والحاجة بعد وجوده **قوله** بخلاف
الشخصات فيه انه مناه لما ذكره وسيصير به ايق من ان نسبة الشخص بالغير
الى الماهية وان كان الفصل بالنسبة الى الجنس في انه عللة لتعين النوع وامتناعه فمن
صدقه على كبره ان الازم يميز عنه بانه عرض موقوف عروضة لموضوعه على سبق وجود
موضوعه بناء على وجوده بغير وجوده بغير وجود موضوعه كما هو العرض فان ثبوت شيء لا يترتب
موقوف على سبق وجوده لا يترتب كما هو ظاهر والاول في الجواب عن اصل الازم بالعرف بين
الشخص والفصل لان الفصل موجود بوجود الجنس بمعنى ان وجودها واحد وليس له وجود

مغاير لوجوده بخلاف الشخص فان العزم ان لا يوجد بوجوده وجودا مهيته في الخارج فلا
من يشق وجودها عليه ولو كان الفصل وجودا مهيته في الخارج وجب سبق
وجود الجنس على وجودها لانه صفة لا تدرى **قوله** واقرى ما تمسك به القائل بعينية
الشخص اي قرى ادلة القول بوجوده في العين اي في الخارج اقول هذا القول اما سبني على
ان الوجود مغاير للشخص حقيقة او على اصاله الوجود لا ان ما ذكره استدلال من ان
جزء الشخص لا يناسب الاخر لان قول هذا ان كان مراده ان الخارج ظرف لوجوده و
اما لو اراد ان ظرف لنفسه فلا نزاع لان القائل باعتبار سبني يقول به كما في الوجوه
قوله كذلك اما هية النوعية لم يقل هنا انها سببه في العقل كما قال في الجنس لان
النوع عندهم متحصل بحد ذاته لا ابعاد فيه في ظرف الواحد وجب وقوعه في نفس الله
واما ابعاده بالقياس الى افراده وبالنظر الى الزمان بخلاف الجنس فانه بهم في حد ذاته
وفي متن الواقع لعدم تحصيله بدون انضمام الفصل اليه **قوله** بهو بايق لا يستحصا
هذا اما بناء على انها امارات وعلامات للشخص لانها مستحصصة حقيقة كما مر
اما ان المراد ان الشخص وجودا مهيته متميز عن وجودها وفيه بعد والمراد
بعنوانها اما شخصها كما سيجوز به ولا نفس الاشخاص وفيه ما فيه او نحو الوجود
الخاص بالشخص ان كان الشخص غير الوجود فندبر وكلامه سبني على ارادة العوارض المستحصصة
من الشخصات ولو قيل ان الشخص هو نحو الوجود الخاص اعني نفس الشخص اعلم هو مع الشخص
فندبر **قوله** فان قلت حاصله انه اذا كان عدم وجود الشخص مغاير لوجوده المهيته سبنا لا
يلزم اعتبار المهيته اي بناء على انه ليس لها وجود غير وجود الشخص بل نسبة الوجود
على السواء وحاصل الجواب انها وان وجد بوجود واحد لا اثر وجود المهيته اصالته و
وجوده بتعا والسؤال والجواب مبنيان على اصالته المهيته في الخارج ومغايرة الشخص
لوجوده فيه وكذا لك قوله وهما متحدان الى قوله وجودا وقوله وهذا هو المراد

بل هو

بل هو متحد الوجود مع المهيته اي في الخارج مبنيان على المغايرة المذكورة ومبنيان على
مناط لما استند من اتحاد الوجود والشخص في الخارج **قوله** متحصلة في ذاتها اما
سبني على وجود الماهيات بنفسها بوجوده عقلي لا في ضمن الافراد وهو وجوده بالانع
واما سبني على اصالته المهيته وتفردها ولو لم يكن الوجود وفي حاله **قوله** والى خصوصي الى قوله
بالعرض هذا ياتي في ما رجع من اتحاد الوجود والشخص في الخارج فان مراده من ان نسبة الوجود
الى الماهية بالذات والى الشخص بالعرض ان نسبتها اليها في الخارج لا في الزمن فندبر **قوله**
ومما ذكرنا ان اي من ان وجوده ليس سببا في الماهية بالذات والى الشخص بالعرض وان
نسبته الى الجنس والفصل على السواء بمعنى ان نسبة كل منهما الى العرض والى الجنس
بالذات فلهذا ما زعمه الشريف وتوهم من تساوي نسبة الجنس الى الفصل ونسبة
الشخص الى الماهية من استلزام ذلك كون الوجود بالنسبة الى كل من الشخص والماهية
بالعرض كما بالنسبة الى الجنس والفصل وهو سبني على مغايرة الوجود للشخص وجبه
التوهم ان تساوي النسبتين انما هو في تحصيل الماهية وتعيينه بالشخص كتحصيل الجنس بالفصل
لاستلزامه فلا يمتا في اختلافهما في نسبة الوجود الى الماهية بالذات والى كل من الفصل
والجنس بالعرض وهذا اشكال وهو ان المراد ان كان نسبة الوجود الى كل من
الجنس والفصل في الخارج على السواء ففساده ثم ان لا وجود لها في ذاتها ولا في
فانما هذا من الاجزاء التحليلية العقلية وان اردت ان نسبتها اليها في الذهن سواء
ففيه ان لكل منهما مية وجودا مستقلا لا تصاف احدهما فيه بالآخر والجواب
ان المراد ان نسبة الوجود الخارجي في الذهن اليها سواء بخلاف نسبة فيه الى
المهيته والشخص وبه يرفع مثل ذلك الاشكال بالنسبة الى وجود الماهية والشخص
وان قيل ان ذات الجنس والفصل اي ما ينشأ عنه متحدان في الوجود الخارج ارتفع لا
شكال اي فندبر **قوله** فلهذا لا وجود لاي لا وجود بالذات لجزء الشخص اعني الماهية

كما لا وجود بالذات لكل من الجزئي الماهية المعنى الجبني والفصل وليس المراد في الوجود
 ولو اتبع اذ لم يظهر ذلك مما ذكره والحاصل ان اراد نفي الوجود بالذات ورد عليه
 ما اوردته الله وان اراد بغيره فكم ورد ان لم يظهر مما ذكره وعلى الاول ان كان مراد من
 بوجوده الطبايع في الخارج وجودها بالذات انما يختلف وان اراد به الوجود في الجملة
 فلا نزاع وعلى الثاني ان كان النزاع حقيقيا على التقديرين ووجه ظهور ما ذكره من كون
 نسبة الماهية الى الشخص نسبة الجبني الى الفصل بناء على ما ذكره من تساوي النسبتين
 من كل الوجه فكل الوجود الجبني في الخارج بالذات فكذلك الماهية وقد عرفت الجواب عنه
 واما ظهوره مما ذكره من كون الاشخاص تمايزا في الوجود الخارجي بعبواتها لا بمقتضاها
 فلا ان المراد بالهوية في كلامه الشخص واذا كان نفس الشخص تمايزا عن شخص اخر لا بما
 عليه لم يكن الموجود في الخارج الا الشخص اذ لو وجد الطبيعة في ذات الاشخاص
 فيها فلا بد مما به يتمايز بعض عن آخر فلم يكن الاستيلاء بنفس الشخص بل بجزءه وهذا
 على انه يلزم القابل بوجوده الطبايع في الخارج وجودها تمايزا عن الشخص وصوغه لازم
 لان من يذهب الى وجودها يقول ان يثبت بان ليس في الخارج الموجود واحد ويلزم بان
 تمايز الاشخاص بعبواتها لا بمقتضاها ومع ذلك يقول بوجودها تمايزا في الخارج بمعنى
 ان ذلك الوجود الشخصي منسوب الى الماهية اصاله والى غيره تبعها كما ذكره الله وهذا وجه
 قول الله وظهر مما ذكرنا فساد ما لا يخفى انه اذا كان تمايز الاشخاص بمقتضاها لا
 بالهويات اي بنفسها لزم ان يكون للشخص وجودا تمايزا عن وجود الطبايع فزع
 المحقق الشريفان معنى القول بوجوده الطبايع في الخارج ان تمايز الاشخاص بمقتضاها
 لا بنفسها وقد عرفت انه غير لازم وقوله نسبة الماهية الى الشخص في معنى وجودها
 في الاشخاص والا فلا يثبت نسبتها الى الشخص كما ذكره الله **قوله** وان اراد ان في الخارج
 موجودا في الحقيقة بينه وبين الزيد الاول انه فرض وجود الماهية مع وصفها الكلية في

الخارج في الاول في الثاني فرضه من الكلية لصوره الموجود في الخارج بعد تصور لا في الخارج
 اعلم انه على القول بان الكلية والجزئية تجوزا لادراك العوارض الشخصية خارجة عن الشخص
 وسبب مدخلتها في الجزئية والشخص على هذا القول انه لما كان الجزئية بالاحساس الظاهر
 او بالباطن وهو لا يمكن الا بعوارض معينة محسوسة فالمسألة لا تتعلق الا بما يكشفه العوارض
 المادية كان مقارنتها للماهية سببا للاحساس المستلزم للجزئية واما الادراك العقل فلا
 يحتاج الى تلك العوارض بل لا يمكنه الادراك معها ومن ثم وجب تحديد الماهية عنها عند
 التعقل فذهبوا على ان في النسبة بين الوجود والشخص مثلا حسب رتبة **احدها** اتحادها واختلافها
 الثاني **الثاني** تقدم الوجود عليه واختاره من قال ان شئت صفة الشيء سائر عن وجوده
 في نفسه **الثاني** عكس الثاني واختاره من قال ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد **الثالث** قول المحقق
 الشريف وهو تعاريفها بلا تقدم وتاخر وتبينه بانه لو تقدم الوجود على الشخص لزم وجوده
 في الخارج ومع العكس يلزم كون الماهية في الخارج كل ذلك بحسب ما مر في رتبة الزمان
قوله اي في كون امر عقليا لا يعني انه لم يقدم مرجع الضمير في كلامه المقطع على ما فسرته
 الا ان يثبت تقدم معنى لا لفظ لان الكلام في الشخص وهو امر عقلي ميز للماهية ويمكن
 ارجاع الضمير الى الشخص كما يرجع اليه الضمير في قوله اليه وقوله وجد مشاركا لغيره فذهب
قوله بنفسها لما مر فيه بحث لان المتبادر من ان امتياز بنفسه فانه لا يشخص زائدا
 عليها وهذا من خواص الوجود الواجب تعالى ونحوه مما ليس له ماهية كلية كالوجودات الحسنة
 كما مر في كلام الله واما ماهية كلية فلا يتشخص بنفسه زائدا بل يتشخص زائدا سواء انشخص في ذاته
 كالاعتقالات والافلاك لم لا كما لا انسان مثلا فالاولى ان يثبت الماهية قد تكون متشخصة بنفسها
 كما ويتشخص زائدا عليها ومع قد استند تشخصها الى نفسها ولو اوزنها كما في العقلية بغيرها
 او الى عوارض خارجة عنها كما يراد بالذات فتدبر وهذا هو ادائه كما يدل عليه اول كلامه
 وان عرض تصور **الآخر قوله** كونها الى قوله او التعلق بالمادة هذا التعليل ثم ان

ما يشخص بنفس ذاتها متضمنة في الجبروت ولا يمكن ذلك في الحوادث وان لا بد فيها من تشخيصها
 بالعوارض **قوله** الى القيام والتعلق بالمادة اي الى القيام بالموضوع كما في الاعراض والالتحاق
 واعلول في المادة كالصور والمزاج عدم الاحتياج الى قيام العوارض بالتميز بخلاف المادة
 فانها محتاج في تشخيصها الى تعليلها بالمادة وقيام العوارض بها كاسبجى والثاني اولها هو
 المناسب للسياق والمقام **قوله** ضرورة ان كل جم حاصله من كذا في التكرار من اقتران العوارض
 بالتميز مع تكرر ما معان فتداحل الامر من لاكثرية الافراد باعتبار عدم تكرر العوارض
 في الاطلاق انما يحصر كل نوع منها في فرد **قوله** مستندا لتكرار الاطلاق في المراد بقيد
 الاطلاق في ان لا مستند للتكرار الا المادة فلا تكرر بها ومنها لكنه لا يعكس كلياً بل قد يكون
 الشيء ما يلا تكرر في افراد كالا فذلك **قوله** الموجب لتشخيصها تلك هذه في ان
 تلك الامور متشخصة حقيقة ومن يباقي بانها امانة للتشخيص وان تلك الامور تشخص
 بتشخيص الماهية كاصح به الحق الدواني وكونها متشخصة بتلك الامور لا يوجب دخولها
 في التشخيص فتدبر **قوله** لان انضمام الكل الى الكل لا يقيدها التشخيص هذا في ما سئل
 من ان المراد بذلك الكلام انه من انضمام الكل الى الكل في العقل لا يحصل صورة متشخصة
 فيها لا انه لا يمكن من ضم الكل الى الكل في الخارج حصول التشخيص منه ولو سلم فغناه ان لا
 التشخيص من ضم كل الى كل بان يكون المجموع شخصاً واحداً لا ان لا يكون الكل معيلاً لتشخيص
 افراد لا مانع منه كما صرح به الحق الدواني ولا يبرهان في حاشية الاشتراك وشياً
 تمام الكلام **قوله** اي التميز المشترك فيها اقول اما ان يراد به معنى يختص بشخص ولا يشارك فيه
 غيره من الاشخاص كما هو النظم من كلام قول الشيخين في تعليلها فيها التشخيص هو ان يكون
 النوع واما ان يراد به ان في ذلك المعنى لا يشارك فرداً اخر منه في ذلك المعنى كما يظهر من قول
 الشيخين والمكانية مشترك فيها لان مكاناً في وعده الاول يراد ان المعنى الغير المشترك ان
 اراد به التشخيص فلا انفصال في الوضع والذين والذين بل انكم التشخيص وهو اي تشخيص

قوله

يزد

بفرد ولا يشاء كغيره فيد من الافراد وان اراد به النوع ويراد نوع الاين وهو اي مشترك
 فيه جميع الافراد وعده الثاني ان الوضع وهو تشريك فيه افراداً والحجاب ان المراد به
 يمتاز وتشخص بنفسه لا بغيره وفي استعادة هذا المعنى من ذلك الكلام اشكال الا ان
 يقى المراد بالاشتراك وعدمه الاشتراك وعدمه في الذات والطبيعة لا المفهوم فان
 مفهوم الوضع كما ذكر مشترك فيه وما زاد الوضع وطبيعته الموجودة في الخارج في ضمن
 فرد فكل كانت متشخصة متميزة في الخارج عن فرد اخر بنفسها لا بعوارض تتضمن ايها كما في
 غير مشترك فيها بمعنى ان ذلك الفرد لا يشارك في تلك الطبيعة عن من الاوضاع لا
 طابع تلك الاوضاع بناء على ان الماهية المتشخصة بنفسها يتصور نوعه في فرد كاهو
 بخلافه كونه وهو فانه مشترك في طبيعة الموجود كل فرد من افراد الجسم لا بخلافه كونه
 ورجوع جميع افراد الى نوع واحد لا يميزه وتشخصه بامر زائد على اصل الطبيعة كونه
 المراد بعدم الاشتراك في الوضع وهو عدم اشتراك الافراد في الطبيعة الموجودة في المكان
 لا المفهوم والمراد بالاشتراك في غير الاشتراك فيها هذا ما ظهر في توجيه المقام
 وان عقل عند اقوام ولما مع القول بوجهه الطبيعة في افراد الوضع وهو فلا يشارك
 معنى كونه غير مشترك فيه فتدبر **قوله** نسبة معقولة مثل العالمية والنادرة
 ونحوها **قوله** والمكانية مشترك فيها هذا في ما مر عن الشيخين من عدالين
 بما لا يشارك الا ان في المراد بما مر هو الكون في المكان كاهو المتبادر من الاين والملا
 هنا نفس المكان وفيه انزيا في قوله النسب المحسوس اما مكانية وسيا في ما مر
 الثاني في سيا في كلام للساج في وجه الثاني مع ما قد تم ان كان المراد ان يكون
 في المكان مشترك فيه كايبادر من لفظ الاين ومن قبل النسب المحسوس الى الكون
 والوضعية ومنها ان يشارك فيه فان كان كل فرد غير اير الاخر فمعناه ان يشارك
 كونه سبب بين المكان والشخص المتشخص فلا يكون الامتناع ان كان في

وهو يكون في الزمان كما يأتي ومع ذلك لا يكون من الاعراض الخاصة بالمتخصص هو الارزاق
كما يأتي نظري في متى ومع ذلك التعليل بقوله لان مكانا لا يخالف مكانا آخر اجماعا فاسد
لان مشترك من المكان لاخر منه في طبيعة المكانية او مفهوم المكان لا ينفك كون
الامر كذلك لان يكون في مكان هو الوجود فيه والوجود مشترك في ذاته لا ينفك عنه
وايضه في الشيء ان متوكل واحد محتال في الاخرى ان متى غير مشترك فيه فتر
قال الله وشك ذلك قال في الامر وهو صحيح في ان الامر غير مشترك فيه فلا بد من حمل كلا
هنا على نفس المكان وبغيره في التنافي بين كلامه هنا وكلام الشيخين حيث عدا الان
بما لا يشترك فيه كما تروج بردي على الشيخين انهم لم يروا كون الامر مشترك في نفسه كانه
متو كما يأتي في الاشكال وفيه المكان من النسب المكانية فانها صريحة في الامر بالجملة
فلا يخلو الكلام من اضطراب فتدبر ثم ان المراد من المكان اما السطح او البعد الجبراد
الموهوم وعلى التقدير فهو مشترك فيه لا يصح كونه مشترك كما صرح به الشيخ ان
اريد من كلامه نفس المكان وذلك لان البعد الجبراد مثلا على القول به شخص واحد
لا تعد فيه ونما تعد ويحصل له افراد باعداد ما يجرى به وعمل فيه من الاجسام
وامتياز من غيره انما هو بما يحيل فيه فلا يكون مشترك في الوجود والادراك كما سيجد في
منه وقس على ذلك ما لو كان المكان البعد الموهوم او السطح ان كان هو سطح
الهواء وما لو كان سطوح الاجسام فلا مانع من كونه مشترك لما يحيل فيه كما في المثال
نظرا لشيء وان كان السطح مشترك بغيره ان لا يشترك في المتخصص لغيره ان يكون مشترك
بنفسه وما حصل الامر من الخاصة بالثلاثة فبما ان المراد بها ما يتشخص بنفسه
وذلك لا ينافي وجود مشترك غيرهما فهو مشترك بنفسه من جهة الثلاثة فقولوا
ان المكان ما يشترك فيه يربط به انه لا يتشخص بنفسه لانه لا يتشخص عن سطحو
بعد تشخصه بدليل انه في صدر بيان ما يتشخص بنفسه **قوله** لان مكانا لا

الآخر

الى آخر العرض ان شخص المكان او ذا غرض البعد او نحوه لا يخالف مكانا اخر في انه مكان اي
في الذات والحقيقة السوعية لا في مفهوم العرض وهو المكانية اي يشترك فيه الاجسام
اي لا يتخصص شخص المكان بشخص واحد بل يمكن ان يحيل فيه اجسام كثيرة على التعاقب فان قلت
اذا كان العرض من التعليل اشترائه شخص المكان بين الاجسام فلم يتر بقوله لان
مكانا اجماعا قلنا قوله هذا ملزم للاول وذلك لان الغرض الاصل من كون المكان مشتركا
بيدانه لا يتخصص بنفسه ولا يمتاز بمذاه بل يمتاز به عليه وهذا يستلزم ان لا يخالف
مكانا المكان آخر بالذات بل بالغير وان يشترك في مكان واحد اجسام متعددة ولو على
سبيل البديل كان امتياز الوضع مثلا بذا يستلزم ان يخالف وصفا الوضع بالذات
لا يمتاز به عليه وان لا يشترك في وضع واحد اجسام متعددة مع اتحاد الزمان
وجه الاستلزام في الاول ان عدم التمايز والتشخص بالذات يستلزم اتحاد الحقيقة
السوعية في جميع الافراد لان التشخص بالذات يستلزم تعدد المكانين كما مر ولتحل
الوضع يستلزم ان لا يخالف مكان المكان في السوع والذات بل بالغير واما استلزام
عدم التشخص بالذات لاشترائك الاجسام في مكان واحد فلان المكان كما صرح به
الشيخ لا يتخصص بالوضع كما عرفت ان تشخص المكان انما يكون بالحال فيه فالمراد من تشخص
بالوضع الذي بين المكان والتمكن فيه ومن ذلك يعلم ان المكان اي نوعه يشترك
فيه الاجسام فتدبر **قوله** وذلك المعنى هو الوضع فترفت ان المكان بعدا كان
مكنا او سطحا شخص واحد لا يشعدها لا بالحال فيه بل على القول بالسطح لا سطح الا
بعد حلول التمكن في الهواء المتصل فتشخص المكان انما هو بما يحيل فيه والمراد
بتشخصه بالوضع تشخصه بالوضع الذي بينه وبين ما يحيل فيه ومن تلك يظهر
لو كان تشخص التمكن فيه بالكام لزم الدوراد تشخص المكان به كما عرفت فتدبر
قد عرفت ان المكان اذا كان هو السطح يكون مشترك بالجم فلا يكون تشخص بالوضع

بل يكون شخص الحال فيه كالماء الموضوع في الكون وغير ذلك من الاشياء الموضوعه
في الظروف بل مظهر الهوة الداخلة في الاجسام فان تشخص الجميع بالمكان وتشخصه
الجميع بالجسم لتنام به فذكر جدا حتى تعرف ما في كلام الشيخ **قوله** والوضع مخالف للزمان
هذا انما هو في الاوضاع المتحد بالزمان كما صرح به الشيخ في اخر كلامه ويصير به
التم ابيه والغرض ان تشخص الوضع بالنسبة الى الاوضاع المتحد معه في الزمان يعني
ان تتميز عما يشارك في الزمان من الاوضاع بنفسه لا بالامر زائده عليه واما بالنظر الى ما
يخالف في الزمان من الاوضاع فانما تشخصه ويتميز عند الامر زائده عليه لا بغيره بل بالزمان
المتحد به فالوضع المتحد في الوقت مقابله بنفسها ومقارنها من الاوضاع الوا
في وقت سابق او لاحق بالزمان لا بالذات فالزمان الواحد يميز جميع الاوضاع المتحد
في الزمان ومتقضاء اتحادا للجميع والتشخص الايقانه يميز نفسها من ذلك علم
ان لا وضع الا للزمان مدخل في تشخصه فالقول بان الوضع متشخص بذاته لا يمت
على الاطلاق في تشخصه الاوضاع نعم كل وضع يتميز عن بعض الاوضاع بنفسه وبعضها
اخر بالزمان لا ان بعض الاوضاع متشخص بذاته وبعضها اخر بالزمان وبين العيب **قوله**
فالقول بان الاوضاع المتحد بالزمان متشخصه بنفسها والمختلفة فيه متشخصه
بالزمان كما يصرح به المثل ويظهر من كلام الشيخ فيه ما فيه ويدل على ان الوضع
يتشخص بنفسه ان كل متشخص ما له وضع فلو كان تشخص الوضع بعينه كان لذلك
الغير تشخص بنفسه او بعينه فله وضع وهكذا وفيه تاثر فذكر **قوله** فالوضع متشخص
بذاته اقول مقتضاها انحصار وضع في فرد كقوله كل متشخص بذاته فيكون لكل وضع متشخص
به الا في الاوضاع المختلفه في الزمان فيلحق بعضها لان تشخصها لا بذاتها وقد
ان جميع الاوضاع تشخص بالزمان فتختلف بالنوع فذكر **قوله** لكن ما يتشخص بالوضع
الى قوله على الوضعية فيه اشكال فان المتشخص بالوضع لا يتشخص بالامر زائده

الزمن

الوضع بل لا يمت بالوضع المتشخص بالامر زائده على نفسه لان الموضوع تشخصه بالامر
على الوضعية لا على نفسه والجواب عن الاشكال من وجوه **الاول** ان قولنا ما يتشخص بالوضع
مقتضى ما لو اختلفت الاوضاع بالزمان ويدل على هذا التقييد التعليل بقوله لان وضعها
اي فان ذلك انما يستمر بعد الزمان لا يمتد وعلى هذا مع اتحادها في الزمان ما يتشخص بها
يتشخص بالامر زائده على الوضعية وفيه ان هذا التقييد مع منافاته لكلام الشيخ و
سوف عاير شيئا في صريح كلام المثل فيما بعد من ان الاوضاع المتحد بالزمان تشخص
لا بالذات **الثاني** ان معنى الكلام ان ما يتشخص بالوضع مظهر تشخصه على امر زائده
ولا يريان التشخص امر زائده على الوضع وانفرض ان من هذا الكلام ان المتشخص تشخصه
عليه لا عينه ووجه صحة التعليل بقوله لان وضعها على هذا انه لما عرض وضع
لامور كثيرة وجب ان يكون المتشخص به تشخصه زائده عليه والا لم يعد ذا فائدة **والثالث**
لامور كثيرة بل يختص بالامر واحد وفيه بعد **الثاني** ان المتشخص بالوضع مظهر تشخصه
وعوارض تلحقها وتشخص تلك الامور بالماء المتشخص بالاعراض الخمسة التي منها
الوضع كما مر في كلام المثل فصح ان ما يتشخص بالوضع انما يتشخص به الامر زائده على الوضع
وكذا ما يتشخص بالزمان ونحوه وعلى هذا معنى قوله لان وضعها واحدا ثم وهو انما
عرض وضع واحد لامور كثيرة وجب ان يكون تشخص تلك الامور بالامر زائده على الوضع وانما لم
اشتماعها الاتحاد الوضع كما هو الغرض وفيه ان المراد من خاص من الوضع لا تشخصه لا
عرض تشخص واحد منه لامور كثيرة والصواب في توجيه التعليل انما على الوضع الوا
لامور كثيرة وجب تعدد الزمان ضرورة فيصدق ان تشخص تلك الامور بالامر زائده على
الوضع فذكر **الرابع** ان التشخص بالوضع يشترط اتحاد الزمان وهو المراد بالامر الزائده
على الوضع ومع اختلاف الزمان يكون التشخص بالزمان ووجه التعليل في كلامه
عرض الوضع الواحد لامور كثيرة لما كان باعتبار تعدد الزمان وسببا لكون المتشخص

هو الزمان وجب شراط اتحاد الزمان في كون المتشخص هو الوضع فيكون التشخص به مشتركا
باتحاد الزمان **قوله** لان وضعها واحدا ثم اي قسم خاص من الوضع لا يشخص معين منه لا يستعمل
عنه ولا مور كثره ولا نوع لعدم مناسبة التعليل لما قبله ولما بعده كما يجوز بالتشخص
قوله فاذن اي اذا كان الوضع الواحد يعرض لأمور كثيرة انما يتم **قوله** فكل شي انما
لما كان المتشخص الخارج عن شخصه في الزمان والوضع لم يكن لما وضع له ولا زمان الشخاص كثره
بل يخص بوضع في فرد واحد لعدم وجود موجب الكثرة **قوله** فاما ان قيل ان العرض
من هذا الكلام هو الجمع بين عدل الاخرين في الاعراض الخاصة الغير المشتركة بينهما كما في تعليل
الشيخين واخرجه منها في تعليلات الشئ كما هو رافع لنا في بينهما وحاصل توجيهه
ان المراد بالاعراض الغير المشتركة فيها ما لا اشتراك فيها في الواقع سواء كان عدم
الاشتراك فيها لذاتها ام لا مراد به عليها فجعل الان قما يشترك فيه لانه متشخص لذاته و
جعله مما اشترك فيه نظر الى الواقع من حيث انه متشخص في الجملة ولو لا مراد به عليه
ان هذا التوجيه وان رافع الثاني بين العبارتين الا ان البرد ان لا يخلو المتشخص في الامور
الثقة المذكورة بل كل متشخص بخبره يمكن ان يكون بصير متشخصا هذا ان اراد المحصر
والا لم يكن يجعل الشئ المكان قما يشترك فيه فتدبر وقد مرنا توجيه وجمع اخر
فلا تغفل شتران سوق الكلام يقتضي ان العرض بيان ما ينظر اليه التشخص وهو
المتشخص بالذات لا متما المتشخص ولا يخفى انه لو قلنا ان التشخص هو نحو الوجودات الخاصة بقطر
جميع ذلك لان التشخص حقيقة هو الوجودات الخاصة وسائر الاعراض ما لم يثبت
علامات له **قوله** واما الزمان **قوله** اي اقول على ما ذكره يكون الزمان مشترك فيه بالذات
الى اشتراك المقد في الزمان فلا يكون متشخصا واما عدم الاشتراك فيه فبالنسبة
الى الاشتراك في ثلاثة في الزمان فيشخص في عكس الوضع فان عدم الاشتراك انما هو
مع اتحاد الاعراض في الزمان فيشخص في الاشتراك في مع اختلافها فيه فلا يشخص في

فالوضع حيث تشخص لا يدخل الزمان في تشخص الوضع ولا في تشخص المتشخص به وحيث يكون
الزمان متشخصا لا يكون للوضع بخل في تشخص المتشخص به بل يكون هو اي متشخصا به
كما مر فالزمان متشخص بنفسه دائما وان لم يكن متشخصا في بعض الصور والوضع قد يكون
متشخصا بالزمان وهو اذا كان لا يدخل له في تشخص الغير وقد يكون متشخصا بنفسه
وهو اذا كان متشخصا للغير كما مر ولا يحد صليك ان الزمان والوضع على ما مر قد يكونان
مميزين لبعض الاشتراك ويقللان الاشتراك بينهما وبين مشاركان في الوجود لا انهما يشتركان
حقيقة ويميزانهما بعدا من المشاركات لانك قد مر ان الوضع انما يميز التشخص عن مشاركان
في الزمان كمنهم وكذا الزمان انما يميزه عما تقدم عليه او تاخر عنه في الزمان لا عما يشترك
فيه ومن المعلوم ان التشخص حقيقة انما يكون برفع جميع المشاركات والتغير عن الكل
لا البعض وقد ظهر مما مر ان التغير لا يصير بالزمان والوضع معا بل باحدهما اختار
بمعنى انهما لا يجتمعان في تشخص شخص واحد وقال الش في بحث عاده المعدم بعد ما
ذكر ان كون الزمان من جملة المتشخصات انما هو بالنظر الى السابق واللاحق ويمكن ان
يق ان في الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشئ على نحو الاتصال من جهة
المتشخص ان اينا ما ووضعها ما وكيف ما من الايون الواردة عليه والافضا
المتدبر عليه والكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكشوفة به على
سبيل الاتصال كذلك انتهى اقول زمان ما فيه ربما يكون مشتركا بين اشخاص فلا
يكون مميزا عن جميع ما عداه الا ان الغالب هنا هو التغير التام ويظهر من كلامه
ان الاين والكيفية من المتشخص مع ان الاين هو الكون في المكان والتشخص في تشخص
الشخص فلو توقف تشخصه عليه لزم الدور كما عرفت **قوله** لكونها مما يشترك فيها اقول
كونه مما يشترك فيه بالذات لا ينافي في عدم الاشتراك فيه للغير وهو الزمان فيكون
له مدخل في تشخص الغير بالواسطة كما مر مثله في المكان والمتشخص بالوضع **قوله** فالمتشخص

بالذات ثم قد فرضنا ان الاعراض الخاصة انما تتميز من بعض المشاركات لانهما لا تخفى ان
 الشخص في الحقيقة هو جميع تلك الاعراض والاعراض لاعداد متينة للشخص لا مانع من ان
 ضم الكل الى الكل في الخارج الشخص كما ياتي قوله ولا يحصل الشخص بانضمام كل الى الذي
 يظهر من اخر كلام السق في بيان تقييد الكل بالاعتقالات المراد من عدم حصول الجزئ من ضم
 الكل الى الكل انه لا يحصل من كلام ضم الكل الى مثله في العقل صورة جزئية تمنع من وقوع
 الشك فيه لانه لا يحصل منه شخص في العين تمنع تصور من الشك في تقييد العلم ان
 هو الصواب واما ان لا يحصل الجزئ من ضم الكليات بعضها الى بعض في العين
 فلا دليل عليه ولا مانع من حصول الشخص من اجتماع الطبائع الكلية في الخارج بل
 واقع فان جميع الاعراض المستفيدة لطبايع كلية كما صرح به السق ثم اصرح جمع بان
 المراد من تلك القاعدة لا يحصل الجزئ من مجموع الطبائع المستفيدة بعضها الى بعض
 واما ان ضم الكل للشخص على اخر فلا مانع منها ومن العجائب ما في شرح حكمه
 العين انما ادعيته ان لا يحصل من انضمام الكل الى كل اخر وتقييد به الجزئ اصلا
 بل ادعيته ان ذلك لا يستلزم الجزئية استدراكا كليا فاستدراكه الجزئية لا ينفك ما ادعيته
 فادعى رفع الايجاب بالكل لا السلب بالكل فتدبر قوله وانما قيد الكل بالعقل في حصول
 الوجه الاول ان ضم الكل العقلي الى المركب من الاعراض والعروض الى مثله لا يقيده الشخص
 وحاصل الثاني ان ضم الكل الطبيعي الى مثله في العقل لا يقيده ولا اول بعيد جدا ان يكون
 مراد السق ومع ذلك خلافا ما يتبادر من كلامهم في هذا المقام والثاني هو الوجه
 بل جميع الاعراض ثم اقول هذا الكلام اعتراف بان ضم الكل الى الكل في الخارج يقيده الشخص
 فلا حاجة الى الاشارة الى الاعراض الخاصة المستفيدة منها بمعنى انها ليست ضرورية
 في الشخص لحصوله بنفس انضمام بعض الكليات الى بعض وان لم يتشخص من انفسه
 بدون الضم وبالجملة الشخص هو العلم المذكور فتدبر قوله وقرأ آخر ثم حاصله

ما ترجم

ان التميز امر اضافي بدون الشخص **حيث الوحدة والكثرة** قوله من لواحق المهيمنة الحق لما هيته من
 حيث هي لا يبرهنها الكثرة بل هي من عوارض الوجود **قوله** من حيث هو كذا اي لا من حيث
 المجموع بان يكون قيدا لاجتماع واحد فيه فانه يصنف بالوحدة وهذا هو المراد بقوله
 وان صدق عليه من حيث جملة ثم قوله من حيث هو مفيد بالكثرة اي يكون التقييد
 بالكثرة داخل فيه والتقييد خارجا الى جميع ما ذكرنا من دخول التقيد وخروج التقييد
 اشار بقوله لا بان يكون ثم قوله وانما حصل ثم اعلم ان معنى ملاحظة الكثير من حيث
 هو كثير ملاحظة واحد لا يجمعها لا يجمعها والكثير من مجموع الاحاد ولا ريب في وجود
 الاحاد بوجودات مستقلة فكذا لا ريب في وجود الكثير بالمعنى السابق **قوله** قد
 تساوت لا ريب في ان من انما من قوله وهو تعاقب الوجودات التساوية بمعنى الزاوية
 او المساواة وكلاهما متاف للغيرية ان المساواة التساوي في الصدق وكلا ولا
 يعتبر في التساوي صدق كل من المتساويين للجهة التي صدق الاخر لها كالتام و
 المستفاد بالنسبة الى الانسان ولا ريب ان مصداق الكثير يصدق عليه امر موجد
 وواحد في الجملة واما عدم صدق الواحد عليه من حيث انه كثير فلا يمنع من التساوي
 فتدبر قوله فالكثرة المتبادلة هي تاتل لان المراد بالكثرة ان كان مفهوما في
 غير موجود لكنها واحدة وان كان مصداقها اي الكثير من حيث الكثرة فلا ريب
 في وجودها بنفس وجودها وليس بواحدة من جهة الحديثة اعلم ان الكثرة
 لا تنافي في الوحدات المقومة لها ولا الوحدة العارضة لها من حيث ملاحظة كل
 شيئا واحدا فانه تقيدها بالمقابلة للوحدة الاحتراز عن الكثرة العروضة
 للوحدة اي اذا اعتبر من جهة الوحدة فانها واحدة لكن يرد انها ليست موجودة
 مع انها واحدة لان المجموع من حيث هو مجموع بان يكون التقييد داخل فيه لا وجود
 كيف وقد صرح بعدم وجود الكثير من حيث الكثرة بان يكون قيدا لاجتماع

خارجا عنه والتقييد والاختلاف في الثاني الى بالوجود لوقيل بوجوده الاول هذان
 اريد بالوجود الخارج وان اريد بالذهني فكذلك لا فرق بينهما والحق ان الاول
 لا وجود له في الخارج بخلاف الثاني والحق ان مراده ان الكثرة المتعاقبة للوحدة ثم
 سواء الوحدة العارضة لها والوحدة المتعاقبة لا وجود لها ولا ريب فيه لان الكثير
 الذي لا وحدة له اصلا لا وجود له اذا الكثير يتصور بالوحدات فلا يبقا لها وهو
 الوحدات فكيف يبقا لها **قوله** واما الاستدلال في هذا لا دخل بالمطلوب
 اذا الكلام في ان الكثير من حيث هو كثير غير موجود او موجود وفيه نظر اذا الكلام في معاني
 الوحدة بالوجود والاستدلال عليه **قوله** وبطلان ضروري ولا ريب في انعدام وحدة
 فقد تحقق الوجود بلا وحدة والجواب ان الوحدة بالذات للصورة كالوجود وكلاهما
 سبغمان باعدام الصورة **قوله** وانما في قيدان المارة موجودة بالعرض كما انها
 كذلك وقد تقدمت وحدتها العرضية قطعا لعموم الكثرة نعم ان وجودها بالعرض
 باق على زعمهم الا ان في الكلام في الوحدة بانها مساو للوجود وحيث بان
 المعتمد وحدة واحدة والظاهرى وحدتان فثبت **قوله** ننصو هابديا اي بديته
 وضروري **قوله** تخيلها او لا اي يكون الكثرة خيالية لا تكسب عبرت ولا تكسب
 بها لا احتياج الى تعريف ولا تبيين والحاصل انها من الاوليات والوحدة قد احتاج
 الى صيغته وان اشركنا في البداية **قوله** من غير سبغ لتصورها عقل اي لا احتياج
 الى تعريف بالمرحصول في العقل بل ان احتاجت فالى امر حاصل في الخيال وهو الكثرة
 فيعرف الواحد الكثير **قوله** تعرف الخيال اي بالمرحصول في العقل وهذا في ما مر
 من ان الكثرة من الاوليات لا احتياج الى تعريف ولا تبيين الا ان يقال ان هذا الكلام
 على سبيل التوضيح والتقدير اي لو عرف الكثرة بالوحدة كان التعريف عقليا ويحتمل
 ان يراد من قوله لكن الكثرة ان الكثرة متصلة بالوحدة معقولة لان الكثرة بديهي

اولى لا احتياج الى تعريف اصلا والمراد ان الكثرة تخيلها او لا اذا ارادنا تعريفها
 بها او لا لزم الدور في الوحدة بعلتها حتى بالكثرة واذا ارادنا تعريف الكثرة بالوحدة
 وجب تصور الوحدة او لا والى الثاني لا يشترط مقوله وهناك اي عند تعريف الكثرة بالوحدة
 ناخذ الوحدة الى آخره **قوله** المذهب الخيال الى الامر الحاصل في الخيال والمذهب هو
 الظرفي الى معقولتنا والحاصل في الذهن غير جازم **قوله** عندنا
 بديا اي ضروري **قوله** الذي في الشيء الذي يقابل هذا الكثرة **قوله** ولي هو الذي
 ليس ذلك الاخر فالمراد باعتبار الاختلاف في التعبير بالمراد واحد **قوله** تسبب هذا عنه
 اي سلب الكثرة عن الوحدة **قوله** من حيث هما المراد ان يحتمل ان يريد بمعنى واحد
 والكثرة ويحتمل ان مراد مصداقها بشرط الكلية والثاني اظهر **قوله** احباب عنه
 لما دل كلام الموردين ان مدرك الكليات والجزئيات معا هو العقل والفرق ان
 الاول يرسم فيه والثاني في الشئ ولا يذهب عليك ان مجرد هذا لا يدفع الى اراد ان
 اصل الايراد ان الكثرة كالوحدة في ان كليتها مدركه للعقل وحاصل فيه وجزئها
 حاصل في الخيال سواء كان مدركه العقل والخيال فلو اوجب تخصيص الاول بالاعرفية
 عند العقل والثاني عند الخيال وهذا لا يراد غير من دفع بذلك الجواب الدال على
 على ان ما في العقل اعرف عنه واحدا كان او كثيرا كما لا يخفى لغيره هو دفع قوله ان
 مدركه الجزئيات الخيال وهو متافضة لمفظة غير متعلقة بالمراد وقد بواينه
 كلامه دل على ان ما في الخيال مثل ما في النفس الاعرفية عند النفس الا ان الاعرفية
 في الاول بواسطة الاثر في الثاني بدوي وهو غير ما ذكر من ان الكثرة اعرف عند الخيال
 ويمكن حمل ما ذكره الله بقوله واقول انه قد يرد **قوله** اقرب منها اي من النفس الى الجاهل
 وكذا الضمير وعندنا والحرف في ذاتها واحد ها وفي الاثنا وكذا الضمير في قوله
 المرسم في الاثنا اقرب منها واعرف عندها من حيث هي مأخوذة مع الاثنا جميعها

يعود الى النفس والفرق من المراتم في النفس اعرف واقرّب اليها بلا اعتبار امر اخر معها
وان المراتم في الآلهة اعرف واقرّب الى النفس بشرط اعتبار لا نهائيا لا وحدها وتو
وحدها اي منفردا **قوله** واقول في هذا تحقيق لا ينفك الوجود عند العقل والكثرة
عند الخيال وبه يتحقق كلام الشيخ ويندفع الاعتراض عليه وكذا كلام القوشجي لكن مع ذلك
لا يتحقق كلام الشريف لانه كلامه على ان المراتم في النفس مطلق اعرف عندها كثيرا كان
او واحدا فلا يدفع كلام الشافعي ما اورد عليه القوشجي كما لا يخفى وان كان ثم العارضا يومئذ
ايراده عنه فقد برئ من ما ذكر لا يدل على ان الوجود عند العقل يجوز كونها عند الخيال
حيث يرسم فيه كالوحدانية العارضة للجزء مثلا المراتمة في العقل حيث كانت عار
لما يرسم فيه كالكل الواحد فنفسها الى العقل والخيال على السواء ثم ان سلم استلزام
كون ادراك العقل للكثرة بواسطة الخيال وانعائه اعرفية اكثر عند الخيال فاما هو
فانجزيتا لكثرة لاق الكليات اكثر اعدم او شامها في الخيال ولا ادراك الخيال
لها فكيف يعين العقل على ادراكها ان هذا العجب وبما كلامه على ان العقل بنفسه لا
مدرك الاشياء واحد لا المتعدد وما يندرك المتعدد بواسطة الخيال مع ان الخيال
لا يدرك الكليات الوحدانية فضلا عن المتعدد فتدبر **قوله** كانت الكثرة مرتبة في النفس
كالكليات وفي الخيال كالجزيئات وكذلك قوله سوك كانت الوحدة **قوله** لا يحتاج
ثم اقول ان كانت الوحدة عارضة للجزء في احتياج العقل في ادراكها الى الخيال لا ان يت
ان لا ادراك بواسطة الارشاد في الخيال غير الادراك باعانه الخيال فتدبر **قوله**
وهو لا يدرك اي ان العقل انما يدرك الكثرة متبعا باعتناء الخيال مراد الشيخ **قوله**
لا يحتاج الى تعريفه هذا في قول الشيخ ثم يكون تعريفا **قوله** وقد مر الكلام فيه
قوله ان حصر العقل في ما لا يحصر العقل ثم في العلم الاجمالي كيف وقد
والتحصيل انما هو في حصر العقل بنفسها بلا معونة الخيال في العلم الاجمالي وتبر

بان العلم التفصيلي للنفس انما هو معونة الخيال وهذا يعيد ما طرح به الشافعي في قوله
ولا فرق بينه وبين ما ذكره الدواني **قوله** وان المراتم المعدلة ثم نعم لكن الخيال يدرك
حيث هو كبراه معروض للكثرة ولا يدرك من حيث هو واحد **قوله** من حيث عروضا
له بان يدرك شيئا واحدا بل اشياء متعددة وجهه عروضا لكثرة غير جهة عروضا لوجوده
والكثرة ترسم في الخيال من الجهة الاولى واسما من الجهة الثانية فاما ترسم في العقل بان
شيء واحد من الجزئيات يحذف مستحصا **قوله** بل الوحدة ايضا ثم الغرض من هذا
الوحدات المقومة للكثرة العارضة لاحادها والفرق من قرار ان المجموع **قوله** الواحد
العارضة للمجموع الاحاد من حيث المجموع ويمكن الجواب بان الغرض عدم ادراك الخيال
للوحدانية المتعاقبة للكثرة لا الحاصل لها فتدبر **قوله** اذا العقل اي يعقل كل واحد
من اجزاء المركب منفردا ثم يعقلها مجتمعة والخيال بالعكس اي يعقل المجموع من حيث هو
كثير ثم من حيث هو واحد والفرق بين هذا الجواب وجواب الدواني انه على جواب كل
من الوحدة والكثرة مدرك للعقل بلا واسطة الغير وكذا الخيال مع تفاوت لا قتر وعلى
جواب الدواني الوحدة غير مدرك للخيال لانه والكثرة مدرك للعقل بواسطة الخيال
ففيهما يبرهن بعيدا ذكره الشيخ محتمل لكل من الوجهين **قوله** ان الكلام في
ان الكلام في معنى ان ما ذكره خاص بالوحدانية في ضمن الكثرة والممدعي لم يسمو له **قوله**
العارضة للواحد وكلامه لا يدل عليه **قوله** وان الخيال في المجموع من معروضه **قوله**
فدركها الخيال مع ادراك معرفتها لا بعده وفيه نظر لاننا ندرك المجموع من حيث
هو معروض الكثرة لانه من حيث هو واحد ثم يدرك من حيث هو واحد اي يدرك واحدا
بلا ادراك له في الاجتماع ثم يدرك الهيئة الاجتماعية التي من جهتها انفراد الوحدة
قوله وهذا في اي عينها في الخارج وزيادتها في ذهن **قوله** وتعرفت معناها الجمع
بين هذا الكلام وبين قوله وهذا معنى في ما فيه فتدبر **قوله** لا تها ملكتهم ومع

عدم وجود الاجزاء لا وجود لكل **قوله** فلا منافات في دفع المناقشات مراد الشيخ بوجود
 في الخارج وجود ما يتبع منها والمراد بعدم وجودها فيه عدم كونه موجودا في الخارج وكل
 نقاد الشيخ ايضا **قوله** له وجود في الاشياء اي في ضمن الموجودات الخارجية ووجوب
 عين وجودها والمراد بالعدد هنا ما يتلصق بالواحد فلا يدخل فيه الواحد ومن ثم
 قلنا فاقربينا في تلك ما يرتب في أي المركب من الواحد فاذ كان الواحد لا وجود له
 بنفسه في الخارج فكذلك العدد المركب منه **قوله** اذ كان في بعضه وجود الواحد في
 ضمن الموجودات الخارجية لا يستلزم وجود العدد المؤلف منه **قوله** لا يخلو
 اولا في الكثرة مركبة من الوحدات وانعدام المركب فرع على انعدام اجزائه فلا بد من انعدام
 الوحدات ولا وبانعدامها يتقدم الكثرة اقول سيما ان موضوع الوحدة غير موجود
 الكثرة فكيف يمكن حلول الوحدة في موضوع الكثرة **قوله** الشاق ان في بعضه
 موضوع الوحدة واحد بالتحقق وموضوع الكثرة متعدد كذلك او بالوهم او غرض فلا
 يمكن تواردها على موضوع واحد بالتحقق مع ان من شأن الصنفين امكان التوارد
 عليه على وجه التبادل نعم الواحد بالسوء يمكن ان يصير موضوعا للوحدة من وجه
 ومفكرة من وجه اخر لكن موضوع الصنفين يجب ان يكون واحدا بالتحقق **قوله** فلان
 الوحدة في هذا سببي عن ان الكثرة عديدة والوحدة وجودية **قوله** وكذلك في
 عكسه **قوله** فلان الكثرة في حاصله ان معنى الكثرة غير انشائي اي ليس يعبر فيه
 الاضافه والتسبب وانما مركبة من الوحدة والمركب من الشيء غير المتضاف اليه والمركب
 وان لم يتعقل لا يجد تعقلا لجزائه الا انه لا يبق انه معنى اضافي **قوله** وقرئ بالتحقق
 اي فرقي بين ما لا يتحقق الا بشيء بان يكون ذلك الشيء جزءا او مقوما له داخل في ذلك
 ما لا يعقل الاضافا الى شيء بان يكون ذلك الشيء خارجا ولاضافا داخل فيه
 وايضا في معنى هذين الكثره معنى اضافي لا يتعقل الا بالاضافه الى الوحدة فكذلك الوحدة لا

لما هيها

لما هيها بالكثرة ولا يوقف تصورهما على تصور الكثرة **قوله** او القناني لا بد من ان يكون في
 وليس كذلك **قوله** ولكنا في المقنانيان متكاثران في الوجود مع انه يمكن وجود
 بالكثرة **قوله** بانه لو ارد ان يكون في الواسطة في الثبوت فهو ثم وان اراد
 في الواسطة في الاشياء فهو لا ينافي وجود الواسطة في الثبوت وفيه ان المراد ان ملا
 نفس الوحدة والكثرة وانما ملا ملاحظة العوارض تنفي المناقشات وعدم الاجتماع
 ومنعدها كبره فندبر **قوله** فير عليه فيد انه مع عدم المناقشات بالذات لا بد من ذلك
 الواسطة في الاشياء حتى يفهم المناقشات وبهذا لا يحكم العقل بالمناقشات كما لا
 فاذ ثبت حكم العقل بما لا يلاحظه العوارض ثبت الشك في بالذات فندبر **قوله**
 لم يكن غير خارجا في لم يكن داخله **قوله** ومعناه انهما الى الشك وان كان ذلك الضم
 في قوله فيها وعليهما يعود الى المتشككين **قوله** اما مقوم الى ان كانت معقوما
 ذاتيا لها او عارضا ان كانت عرضية **قوله** في الواحد بالعرض **قوله** ما يكون في اي كثره
 الذي يكون جهة الوحدة فيه عارضا لجهة الكثرة اي خارجا عن **قوله** سواء كان في
 اي كان ما يكون في وجهه هو موضوع جهة الوحدة **قوله** وغيره بالواحد بالذات سواء كان
 جهة الوحدة فيه مقوما او خارجا عن جهة الوحدة كالواحد بالمنااسبة **قوله** كل واحد هو هو
 الصنف الاول يعود الى كل واحد وان شاق الى الواحد اي من حيث كون كل منها واحدا **قوله**
 لكن هذا المعنى في اي معنى عدم التضمن يوجد في تلك المعاني بالتشكيك **قوله**
 وذلك بعد الواحد في اي ذلك التشكيك في غير الواحد بالعرض او بالواحد بالعرض
 فليس بالحد حقيقة حتى يكون صدق الواحد عليه وعلى غيره بالتشكيك فكلمه
 بعد طرف مضاف الى الواحد والجمع خبر لذل **قوله** وذلك اما في الواحد
 بالعرض اما موضوع وبحول عرضي مثله في الطبيب اي مقومها وجه الوحدة
 هنا هو الصدق في الذات وهو عارض لها اي خارج عنها محمول عليها **قوله** وهو

بالفصل اذ مع اتحاد الفصل يحد النوع والعكس **قوله** ومنه واحد بالموضوع سيما في معناه
في كلام الله **قوله** عندنا ربان اي نسبة السبقية اليه وهو ضم الركا المتشدد في التثنية
الملاحيق **قوله** متفقان اي متحدان في التثنية **قوله** بل واحد ما يتحد بهما
اي ما يتحد بهما بالعرض اي ما يتحد بهما في سبب الحالين اي السبقية والمدينية
بالعرض ليدل في تعريفه عليه اعني ان يقر في بقا من شئنا آخر فيقال السبقية
مدنية اي متحدان في التثنية وحدة الواحدة هنا على وجه الكثرة بخلاف الحالين فان
وحدة الواحدة غير محمولة كما في ثابته بالعرض وفيه نظر ليدل في ما ذكر من تعريفه
بالعرض على الحالين اي لا مكان ان ثبات هذه النسبة على الآخر اي متحدان في التثنية
واما عدم حمل وحدة الواحدة هنا لوسلم تغير في عدم اخذ المحل في تعريفه بالعرض
وما ذكرناه هو المراد من ايراد الدواني على الشيخ كما في قوله المراد من التثنية ان يكون
النسبة على التثنية لا التعلق كما فسرته به فيما مر فيكون النسبة محمولة على كليهما
اي على التعللين كما ان التثنية الخاصة بحمل على التثنية **قوله** اي حيث حاصله
ما ذكرناه انما **قوله** نظر المحال اي يكون واحدا بالذات لا بالعرض وبواسطة وحدة العرض
فان اوجرت كالباض فانه واحد بالذات والتعلق والنظر وحدها بواسطة وكجس الاشياء
والعرض بالنسبة اليه **قوله** لا من حيث هي كثر اي قد يكون وحدة الواحدة ذاتا لكثير
من حيث عدم ملاحظة كثر اي لا من حيث التعدد بل من حيث الواحدة **قوله** لكن ليس بالنظر
الى وحدة التثنية اي الاتصال بواسطة في ثبوت الوحدة المتصل لا بواسطة العرض والفرق
ان الثاني يعرض للوحدة ابتداء ثم يعرض للوحدة لما يعرض له وحدة الواحدة كما في
العارض لا من فان الوحدة تعرض للباض ثم تعرض للعرض بواسطة عرض الباض لهما
بخلاف الواحدة في الثبوت فان الوحدة لا تعرضها الا ان الاتصال لا يعرضه
الوحدة او لاحق يعرض المتصل بواسطة **قوله** بل بالنظر الى حاله ذاته المتصلة

اي ان عرض الوحدة ليس لوجود الاتصال بل للاتصال الكثرة وحالة ذاته المتصلة هو الاتصال
اي عرضها للكثرة المتصل لا تصافه بالاتصال لا لوجود وحدة الواحدة فنراه المتصلة لا
الاتصال وان كان واسطة في ثبوت الوحدة للذات المتصلة وبالجمله فالوحدة تعرض له للذات
او لا بالذات لا ثانيا وبالعرض **قوله** بواسطة عرض متناسب انما هي بواسطة في
الثبوت دون العرض من الا تعرض الوحدة لها ولا بواسطة للتثنية وفيه نظر للفرق
التكمين الكثرة المتصل والتثنية فان وحدة الواحدة في الاول يمكن كونها نفس الذات دون
الثاني فان وحدة الواحدة فيه هو اتحادها في التثنية لا فيكونه **قوله** وفيه نظر ان
وق كون وحدة الواحدة في التثنية نفس الذات تامل في تعريف الشيخ بان وحدة الواحدة في الاول
بالمناسبة هي النسبة لا الذات **قوله** من جهة اخرى اي من حيث اعتباره شئنا واحدا
لا من حيث اعتبار متعدد فانه لا يعرض له الوحدة **قوله** وهذا صريح انما احصاه
في الثاني في قوله وفي محمول غير النسبة فانه يدل على ان النسبة محمولة اما الاول والاشياء
فلقول ان الواحد بالجنس انما فان الاول انما هي اذا كان الواحد بالمناسبة وحدة
غير الذات وغير متونة للذات والا لم يكن الواحد بالجنس ولي بالوحدة منه وهو ثم اقول
لا صراحة في قوله وفي محمول غير النسبة على ان النسبة محمولة لا مكان ان يكون قوله
النسبة للتوضيح دون التثنية فذكره وقرره ان وحدة الواحدة في قوله لا ذات الواحد
عنه ما ذكره سنيما المدققين واما ان النسبة محمولة وانها غير متونة للواحد فلا دخل
في ذلك وانما هو على ما دل على الشيخ حيث اخرج الواحد بالمناسبة عن تعدد الواحد بالعرض
وجعله من اقسام الواحد بالذات مع ان وحدة الواحدة فيها النسبة وهي محمولة غير متونة
كما صرح الشيخ به وهو يقتضي جعله من اقسام الواحد بالعرض ومن ثم قال الشيخ ان المتا
لا يحملوا على ان كان فلهذا **قوله** اراد بالمقولة التثنية هو الذي لا يبعد نفس
الذات اعني الشخص المركب من الذاتي والشخص **قوله** كالواحد بالاتصال في الاول ان جعلها

الشيخ من اقسام الواحد بالعدد والثالث جعله قسما كذا قيل **قوله** الى هذا الصبي
 الواحد بالنسبة او ما يكون جهة الوحدة **قوله** غير مناسب لان جهة الوحدة
 نفس الذات على ما ذكره لا العارض فكيف يقال الوحدة العريضة **قوله** لا يرفع الخ لانه
 ان جهة اتم ما يورث ذلك لو كان زائدا لتزيد رفع الخ لاف واما لو كان غرضه تحقيق كلام
 الحق فلا واما عدم رفعه لاختلاف نقط التثنية لانه لا يرفع الخ لاف وجعل الشيخ
 الواحد بالنسبة من اقسام الواحد بالذات دون الحق **قوله** بخلافه على التوحيد
 اي بخلاف رفع الخ لاف على التوحيد الحق لقول الحق فاحده عرضية كما مر في كلام الله
 عند شرحه له **قوله** اذ قيل فيما في رفع الخ لاف على التوحيد المشهور هذا هو الظاهر من
 الكلام لكن لا يناسب لتعليق بقوله لان الخ والمناسب له ان يكون المراد بخلافه ان
 القسم بالعرضية على التوحيد الحق فانه قيل في وجه التسمية ووجه التسمية مع
 وكذا الجواب لكن الفضل بقوله على ان ذلك الخ فيه مسامحة **قوله** على طرقتين
 الى اخره ان النسبة متعلقة بالنفس والملك **قوله** بخلافها انما اي خلاف جهة الوحدة في
 وحدة التثنية **قوله** ملعل هذا فيد انه لا دخل للحمل في عدم كون الانقسام
 بالوحدة بالعرض ولا عدم الحمل في كون الانقسام بها كذا لك لا يخفى وانما التوحيد
 بوث الواحد في العرض وهو وجوده في الصورين ولا دخل لصحة حمل جهة الوحدة
 وعدمها في ذلك لا دخل لكون الواحد في العرض عرضية بل لو كانت دائمة كانت
 الوحدة عرضية فقدر **قوله** فيه بالتبع اي في هذا القسم **قوله** بخلافه فيها اي بخلاف
 الانقسام في سائر الاقسام **قوله** اعني الواحد بالذات ان ما يقابل الوحدة العرضية
 يعمل ما يكون جهة الوحدة فيه دائمة او عرضية مجموعا وما يقابل الواحد بالعرض
 فانها خاص ما يكون جهة الوحدة فيه نفس الذات فيدخل ما يكون جهة الوحدة فيه
 لا مر ذاتي او عرضي محمول او غير في الواحد بالعرض لان الوحدة تعرض لاف لذلك الامر

لغير وليس المراد بالواحد بالعرض هنا ما مر في كلام الشيخ والامثلة اللاحقة بل ما مر
 له الوحدة بالواسطة في العرض **قوله** وهو خارج الخ اي الموضوع خارج الخ فان جهة
 الوحدة هنا هي الموضوع وهو خارج عارض **قوله** وقد تعارض اي لا يكون الواحد جهة
 كثيرة **قوله** موجودا له الخ اي ان يكون موجودا لطبيعة اخرى مع انه ليس ينقسم
 ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع اي لا شأن بالحسنة وما يناسب كالحسن
قوله وليس ينقسم في طبيعة لان جهة اخرى المراد عدم الانقسام الخارج من جهة
 اخرى لا انقسام العقل والنفس الى الماهية والوجود في الذهن فيكون المراد بانقسام الانقسام
 من جهة اخرى لا انقسام الى المادة والقصور ويؤيد ذلك عدم الانقسام الخارج في الاول **قوله**
 فليس الوحدة فان قيل الوحدة غير خالصة في القسم لا انقسام الطبيعة التي عرض لها
 الى الاقسام المذكورة كما ينادى به اقل كلام الشيخ والوحدة لا طبيعة لها سوى عدم الانقسام
 الذي هو مفهوم الوحدة قلنا الوحدة اي طبيعة تعرض لها الوحدة اي تعرض نفسها
 فان مفهوم الوحدة اي لا ينقسم فتدبر **قوله** مبدأ العدد هذا بناء على ان الواحد
 ليس بعدد **قوله** ما لا ينقسم فمفهومه ان مفهوم الوجود والشيء فضلا عن
 ما يراه في الخارج **قوله** مكانية او زمانية صفة للمادة او لحد فاضى قهرا
 او مكانية او زمانية لا يكون قارا بالذات محبة على الوجود والمكانية ما يكون قارا
 محبة على وجوده وفي نسخة او مكانية او زمانية والمراد بالقسم المادية الانقسام
 بحسب المقدار وبالمكانية كون جزء منه في مكان وجزء اخر في مكان آخر وبالزمانية
 ما يكون جزء منه في زمان وجزء اخر في زمان **قوله** ولغدا في القسم الخ وهو القسم
 الثاني من التقسيم الاول **قوله** من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة **قوله** بالوحدة
 يتعلق بقوله يتكرر فان الكثرة تقوم بالوحدة اذ هي مبدأها **قوله** ومن حيث
 الانقسام الى يتكرر من حيث ان جسم متفصل كالماء لا من جهة اخرى كالانسان المتفصل

الخارج

الى الماد والصور **قوله** الخي لانا بها بعد لانا بها معد مبتدا وخبر والمجمل خبر
 للضمير الى الطبيعة التي بناها معد اي قابله للقسمة بذاتها لا بواسطة شئ اخر
 كالمقدار **قوله** عن الوجود متعلق بالكثرة الكائنة عن الوجود فان الوجود لها
قوله افعالها الوحدة المجردة هذه الطبيعة **قوله** المعد اي الوحدة القابلة للتكثير الى الخي
قوله بسبب غير نفسها متعلق بقوله تكثر **قوله** موضوع وجود عدم الانقسام في الماد والموجود
 اتا اعتدافا والزموا الذات او المحل او المقابل للمحل والمال في الجميع والماد بالخير
 هنا في الماهية التي هي موصوفة للوحدة اي لا يكون له طبيعة سوى مفهوم الوحدة وذلك
 لا ينافي استحقاقه للتحقق كذا قاله وافي واضافة الموضوع الى عدم الانقسام ببيان
 كما ذكر المحقق الشريف وورد عليه المتوهم ان الوحدة التحقيقية ليس منزهة عن مفهوم
 عدم الانقسام لان عين مفهوم مفهوم الوحدة تحقيقية كاشفام بوقية ام جنسية ام
 عرضية او نحوها مفهوم الوحدة المقطوعين مفهوم عدم الانقسام ومفهوم الوحدة
 التحقيقية من افراد مفهوم عدم الانقسام لا عينه وورد عليه الدواني بان كون
 الاضافة ببيانها انما يقتضي عدم الانقسام عليه لاعداد التعاير وحاصله ان
 ليس بمعنى العينية اي محل الموطاة بل المحل بمعنى الاتحاد في الوجود بمعنى التعرير لان
 المقسم تحصيل القسم ولا يمكن ذلك الا في المحل بمعنى الاتحاد لا العينية والى ذلك
 اشار الهم بقوله ولا يستدعي ذلك ان المواد بالوحدة التحقيقية الوحدة العددية التي
 هي سبب العدد ومقومه وكذا للماد بالنقطة النقطة التحقيقية وكذا للماد بالاعتداف
 ونحوه وذلك لان المقسم هو الواحد بالعدد اي بالتحقق وهو الذي يكون معروفنا
 للوحدة ولا يكون معروفنا للكثرة لكن يرشد الانسان الذي جعل منها من الواحد
 بالعدد مع ان واحد بالعدد وفيه ان القسم هو الانسان الواحد كاشفام الانسان وفرد
 الانسان واحد بالعدد ووجه اختصاص هذه الانقسام بالواحد بالعدد مع حرياتها

في مفهوم الوحدة المذكور في الحاشية العددية **قوله** وذلك لان الاجزاء انما وان التعدد
 والكثرة لم يرع الانسان من حيث الانسان ان لا جزء من هذه الحقيقة بل عرض له
 الكثرة من جهة انفسه الى نفس وبدن بخلاف افراد الانسان فان الكثرة انما تعرض
 له باعتبارها من حيث الانسان فجهة الوحدة محمل على الكثرة هنا ولا يخفى عليه شئ
 اذا لم يلق للنفس وحدها ولا للبدن وحده انسان وبالجمل فجهة الوحدة وان خالف فجهة
 الكثرة الا ان جهة الكثرة ان كانت جزءا او فخر فجهة الوحدة فيها الواحد بالجنس او
 النوع او نحوها ولا يقول الواحد بالعدد فان الانسان بالنسبة الى افراد واحد بالعدد
 والفصل والانسان الواحد واحد بالعدد اذ لا كثره فيه من حيث ان الانسان واحد
 اصلا وانما الكثرة من حيث البدن والنفس **قوله** وانما ان في هذا رد على المتوهم
 حيث قال ان القابل للقسمة لا لئلا لا يخفى في الجسد البسيط بالحيوية وحدها و
 كذا الصور والاعراض الخالصة في الصورة والحيوية اي كذلك **قوله** بل بقسم البسيط
 اي لما كان غرضه ايراد الجسد المركب في الانقسام لاستيفائها شلها يكون قابلا للانقسام
 بالجسم البسيط نظرا الى مناسبة الجسد المركب بالمقابل والحاصل ان ذكر البسيط على وجه
 التمثيل لا الحصر وانما اورد مفهوم البسيط دون الحيوية والصورة او نحوها نظرا الى
 مناسبة الجسم المركب الذي هو قسم من اقسام وذكره لاستيفائها هذا ما ظهر
 في توجيه العبارة وان كانت وكذا فاصح الدلائل فندبر **قوله** بما جعل في المقدار كما
 الشكل وما في عمل المقدار كما السوار شلا وانما قيد بالحلول السر يان لا غير لا ينقسم
 بانقسام المحل كالوحدة **قوله** وفيه وفي الواحد ان في الواحد بالجنس بقا ووجب
 ملابسة الواحد بالجسد الغريب اولى من الواحد بالجنس البعيد وهكذا وكذا في الواحد
 بالعضل فالغريب منه اولى من البعيد وهكذا **قوله** اولى من الفصل في الحيوان اولى
 بالوحدة من الناقص ووجه الاول في غيركم وما ذكر من موجد ومع ذلك ينافي قوله

وهما من الواحد بالنوع الا ان يراد به ثمة ان الواحد بالفضل القريب الى من الواحد
بالجبر العبد فندبر وما ياتي ان المراد ان كلا منهما اولى من جهة الواحد بالجنس حيث
وقوعه في جواب ما هو اى في جواب السؤال عن تمام الهيئة المشتركة والواحد بالفضل اولى
من حيث ان اقل افراد وجه يجمع بين العبارتين ومنه تكلف وبعد مع ذلك فوجه اولى
الجنس غير ظاهر فندبر **قوله** ما لا ينقسم اولى من اى ما لا ينقسم ثم لا هذا ولا خارجا
كالواجب تعالى اولى بالوحدة مما ينقسم ولو هذا خارجا عنه كما لعقل وكذا ما لا ينقسم
خارجا اولى بهما مما ينقسم خارجا كما لا ينقسم من جهتين اولى منه ما
من جهة وقس على ذلك وهذا مراد بقوله على تفاوت حسب مراتبها **قوله** على تفاوت
بالشؤون لا بالاصناف **قوله** والواحد بالذات اى الواحد بحسب نفسه اولا من الوحدة
لوحده عارضا والواحد بسبب امر في اولى من الواحد بامر عرضي كالواحد بالجنس
اولى من الواحد بالبيان مثلا والواجب عرض خاص اولى من الواحد لعارض عام **قوله**
او التشكيك عطف على قوله في الانقسام **قوله** فكل جهة هو هو اى جهة الحمل هو
الاتحاد مع اى ما مقومة بحسب نحو الانسان فليس اى متحدان في الجنس ونوع ومنصل مثل
زيد عر اى متحدان فيهما واما عارضة فتكون بآسان فجهة الوحدة فيه الوجود
وهو عارض ومثل التشكيك والنظن اى متحدان في البياض **قوله** فانه لا يتصور اى حمل
هو هو في الواحد من جهة واحدة واما مع اعتبار تعدد صفات خارجة مثل زيد زيد **قوله**
وكذا كل مفهوم اى قيل اى كل مفهوم ينقسم فلا بد من اعتبار الوحدة فيه حتى يفتح الا
اى وكذا الانقسام كل مفهوم باعتبار الوحدة اى باعتبار عرضها لا باعتبار انقسامها
وفيما ان التكون التشبيه في انقسام المفهوم تبعا لانقسام الوحدة كما في التشبيه
به ويجعل ان يراد ان كل مفهوم مقوم تابع لوحدة في الاسم فان كان وحدة جسيمة
مفهوم كالحيون فكذا في النوع ونحوه كما ترى مع بعد لا يتألف التشبيه

قوله زيد

قوله بل كل مفهوم كالحيون او اعتبارية الحساس ينقسم بانقسام الحساس وكذا لا
بالنظر الى المطلق فانه انقسم احدهم انقسم الاخر من غير حاجته الى انقسامه من غير ان
الحيون بانقسام الحساس فكذا العكس لا فرق ولا فرق بين تساوي المفهومين
كما ذكرنا وغيره كالحيون بالنسبة الى الانسان فانقسام الانسان الى الزنجي والرومي في
انقسام الحيوان ايضا **قوله** غير منه رتبة في هو هو لا تقصبا الحمل الشدة كما من
قوله ومن جملة فوائده في هذا ان حمل هو هو حمل للمفهوم على مثل وهو هو الاتحاد في المفهوم
الوجود فندبر **قوله** الى ان انقسام الاتحاد في بعض الاتحادات فندبر الوحدة لان الاتحاد
يقضي جهة التغاير وجهة الوحدة والاتحاد هو الحمل اى التكرار بوجه شبيه في شيء
وليس نفس الوحدة وان استلزمها فان اراد الموردين الاتحاد في الحمل موافق
الوحدة وهو رتبة ويجري فيه انقسامها فلا وجه لا خضا صفة كذا فندبر تمام
ذكرنا وان المراد ان انقسامه تابع لانقسام لا رتبة من الوحدة فلا وجه لذكره
فندبر ثم لان انقسامه غير انقسام الوحدة ويجوز ان لا ينجح عن انفراد
بالذكر اذ ربما ينبغي ذلك فالعرض لمفيد ومن جملة فوائده رفع توصف اختصاص
حمل هو هو بالاتحاد في الوجود ونحوه ووجه النظم ان المتعارض هو الاختصاص فخرج
المفهوم الاشارة الى عدم الاختصاص **قوله** ليست بينهما انقسامها بناء على قوم ان الحمل
والاتحاد هو نفس الوحدة **قوله** والى عدم اى عدم مجريان جميع انقسامها فيه ومنه
فلا ليقول المفهوم على هذا النحو على هذا المعنى حقا واما بقوله على المعايير في الجملة
وعلم من الخارج ان التغاير باعتبار عدم مجريان بعض الانقسام فيه فندبر **قوله** وقد
المنع اى هذا يقتضي لتكرار لظهور احتمال **قوله** وحاصل التبيين اى وما يشبه
المراد بالاتحاد الحمل فيقوم اياه بعض المعايير الحايضة كالوطن ان المراد من اتحادها
تبعها الاخر ارضا لهما اوتبانهما فيدفع هذا النوع في الدليل بان شهابها ليس بجسم

الاتحاد الماد فيلحق بالذات بعد نفي تلك الاقسام الى الماد وهو صيرورة احد
 الاخر في العقل بطلانه **قوله** وبان اشتغال الوجود في القم اذا استدل بعضهم على
 اشتغال اتحاد الاثنين باشتغال اتحاد الوجود في هذا الكلام من شارج المفاصل عليه
 وحاصل دفع الشك ان ذلك ليس بدليل بل مجرد تنبيه لمباهة الحكم فغرض
 المستدل مجرد التعبير عن الحكم بعبارة اخرى ربما ينتقل اليه من جهة اليه والغرض التنبيه
 على زيادة الفسار حيث ان اتحاد الاثنين يستلزم اتحاد الوجود من جهة ولا بد من اتحاد
 الاثنين مع اتحادهما ايضا فظهر من الفسار ان اتحاد الاثنين فقط الوجود والاتحاد
 وان استلزمه الا ان التصريح باللازم هو موجب لا لثبات وجوده وما يفعل عنده
 منه لا دليل **قوله** ما يثبت في الوجود بان في انهما بعد الاتحاد بوجوبين بوجود واحد
 كما ترى قوله وما قد يقرر المنع ان في قليل في الوجودين انهما كما تميزان ولا يميز بعد
 الاتحاد قلنا المتصور منه هو نفس الوجود والمتصور هنا هو التميز **قوله**
 العدد ما ينبع تحت العدد حلق الا ان الواحد لا يمكن عنه نعت يقع في عدلا اكثر من
 الواحد لتركيبه منه وما يفيد المنطق كون الواحد معدودا لا وقوعه في عدده فثبت
قوله الكلام في النعم الاولي بخلاف ان لزوم الوحدات على كل حال لا يستلزم تركيب العدد
 منه ولا بالذات وبلا واسطة بل التركيب في الجملة ولو بالواسطة مع ان المقصود ان
 التركيب بلا واسطة **قوله** والقول بان لما كفي انما الاستدلال بهذا الكلام وجوب
 الى الدليل الاقل وهو ان تصور العشرة مع العشرة عن تصور كنهها وكان المناسب
 ان يبين لما لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في مهيئتها كفي الوحدات في تقويمها فثبت
قوله بل الصواب ان حاصله ان الواحد ليس بعدد في التركيب ما من العدد دون غيره
 اي من الوحدات والا لا يستلزم التجميع بل التجميع لا يخلو من اجزاء الاعداد وعدم
 التجميع لم يثبت منها فثبت التركيب من الوحدات وعبارة اخرى في التركيب من العدد لا بد

فيه من تجميع العدد على غير التجميع بين مراتب الاعداد والتركيب من الوحدات لا بد منه
 من تجميع واحد وهو تجميعه على العدد ولا بد ان التجميع الى مرجع واحد ارجح مما يحتاج الى
 مرجع فثبت **قوله** من غير ان يشاء الى تركيبة اي من غير ذكر جنسه وفصله فيكون التعريف
 بالرسم لا بالحد **قوله** ويكون اذا كان كذلك وقد كان له التركيب انما اذا كان العدد مركبا
 حقيقة من الوحدات يكون قد كان له اسم يكون جملة من كان بناويل القول اي يكون
 قوله في تعريف العدد قد كان له ويكون الخبر قوله لازما اي لا يكون ذلك التعريف
 حدا للعدد بل يسمى له وخاصة من خواصه كذا في حاشية الشفا وفيه بعد مع ان كلمة الاول
 في وقد كان يتأني ذلك ويمكن ان يكون التركيب ساعا ليكون ولازم خبره وقوله
 وقد كان جملة حاله وكان تامة واسمه ضمير يعود الى التركيب من الوحدات
 اي اذا كان تركيب العدد منها والحال انه ثبت له ذلك فيكون التركيب من جنسه
 انما لا بد من ذلك اي للعدد او لما تركب منه **قوله** ويكون هذا رسوما لها اي يكون
 تعريفه بخسنة وخسنة وعندها رسما للعدد لاحد **قوله** ان الاشياء الى الاشياء **قوله**
 اما ان يكون مركبا انما الى الاثنين اما عددا او فلا تركيب في هذا لا عدد تحته او تركيب
 اي لا يكون في اول مراتب العدد فيلزم التركيب ضرورة وعلى الاول يجب ان بعد عنها
 الواحد لانه من لوازم العدد المركب والثاني يتم وهو ثم وعلى الثاني يجب ان لا يكون
 له نصف مع ان الاثنين نصف الواحد وجوابه ما اشار اليه الشيخ من اختيار الشق
 الثاني والمرد بعدم النصف لاول مراتب العدد ان لا يكون له نصف يكون عددا
 وهنا كذلك لان الواحد ليس بعدد **قوله** فانه لم يكن ان جوابه عن قوله لان الاشياء
 ثم وقوله ولا اذا قالوا ان عن قوله ولان العدد **قوله** بعد الاختلاف فيدعي مع اختلاف
 فيكون اقل التجميع لثلاثة **قوله** وقد حذر انما الى راء الاكثر من الواحد من لفظ الجمع في تعريف
 العدد اصطلاحا له ولا شأ فيه **قوله** ولا يباين ان من ثمة الجواب الاول

ان يدرك اي يدور وايضا لا ياتي في ذاته ويصلها بين الناس اي يدور **قوله**
 وليسوا في جواب عن قوله لان الاشياء **قوله** يختص بخواص وانما مثل ان يكون له
 نصفه ونحوه من الكسور الصحيحة وكلاصه والمصمت والمجذر ونحوها والحوادث المشككة
 بين جميع الاعداد مثل الجمع والتفرق والضرب ونحوها مثل ان كل له عار وما يقبضه
 بالاسقاط منه مراد او مثل ان نصف صحيح او غير **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 اي بين جميع مراتب الاعداد حلا في اثنائها بين جملته **قوله** او الاثنين ثم وعلى
 هذا يدخل في التقابل المتماثلان لانهما على الله فيختص التقابل في الله بما يختلفان بالثبوت
قوله في موضوع وعلى هذا يختص التقابل بالاعراض ولا يوجد في الجواهر **قوله** او في محل
 على هذا يعم التقابل الجواهر في الاعراض فيكون بين الصور بين المختلفين بالوضع تقابل على
 هذا لا يخلو الاول **قوله** على التقابل في الرتبة اي رتبة **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 استنصره صلبا لوقت او نحوها وان كان المتبادر متساوي في الزمان **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 المشهور في اخذ المتماثلين في التعريف دون الاثنين وعليه لا يراد له حوال المتماثلين
 في الحد وحاصل الايراد ان الحد في جامع كزوج مثل الاخوة عنه لتمامها فخرج
 من اخذ المتماثل في الحد مع دخولها فيه لانها في رتبة التقابل الذي هو احد اقسام
 التقابل **قوله** في تقسيم المتماثلين اليها اي الى المتماثلين **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 تقسيم التقابل الى الاقسام الاربع يجعل بعض اقسامها تقابل المتماثلين في رتبة
 الاخوة المتكررة فانها متماثلان لدخولها تحت نوع واحد فلا يدخلون في حد التقابل
 ولا يجعل القسم مطلقا للتصنيف ليرد مثل الاخوة فانها داخل تحت التقابل لا
 التقابل فيكون التقايف قسمين تصايف متماثلة تصايف متماثل واليه اشار
 بقوله فيكون كذا **قوله** اي كون التقايف من التقايف الذي قسم التقابل **قوله** **قوله** **قوله**
 بان **قوله** يعني ان تقسيم التقابل الى المتماثلين وغيره انما هو على عدم اعتبار الخالف في التقايف

وفيان الايراد على الله لا يندفع بذلك الا بالرجوع الى الجواب الاول وبالجملة **قوله**
 وجه لهذا الكلام فذكر **قوله** يختص بالقول اي امر اعتباري لا وجود له في الخارج وانما
 قيمته بقوله من حيث هو حكمه ليعبر الاعتبار بالاجاب والسلب ولا يختص بالسلب
 كما زعمه شارح المفاصد اي اختصاص التقابل بالقول من حيث ان ذلك القول حكم
 لا من حيث انه سلب اي حكم خاص **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 موضوعا **قوله** لان الاجاب والسلب يستبان فاشان بالطرفين **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 اي يتماثل بعض التقابل في الموضوع انما يجمع الاجاب والسلب والتعريف **قوله**
 فيه وقوله ولا يجمع ما يدل على الاجاب والسلب باعتبار بعض التقابل **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 القول اي الاجاب والسلب الذين موضوعهما **قوله** في حكم القول لتمامها بالقول
 وهو الموضوع والمحمول وليس لهما وجود في الخارج واسرار اليه بقوله وليس في الوجود
 عمل ولا وضع وانما في باسم الاشارة المفردة باعتبار المذكور او لنظ بعضه **قوله**
 وبعض يكون من خارج كالتقدير وغيره من اقسام التقابل فذكر **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 المحسوسية معينة في تقابل العدم والمملكة لافي تقابل السلب والاجاب **قوله**
 اهم من المشهور في هذه الدنيا في امره المسئلة الثانية عشر من تخصيص الحفظ
 بما عدا المشهور وجعله متبادرا فذكر **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 اللائحة سلب ونقيض للعمري رفعه ليركون عبارة عن السلب ونحوه لا يقتضي كون
 مفهومه وجوديا او سلبا لانه وجودي اذ معناه المطابق لسلب العمري ورفع وان
 استلزم الامر الوجودي باعتبار ان سلب السلب بلزومه اجاب فان معنى الزا
 والكلام هنا في المدلول المطابق فلا يراد عليه ما في **قوله** **قوله** **قوله** **قوله** **قوله**
 اللائحة اما سلب العمري عدم البصر فيكون اجابا لانه عبارة عن البصر فان سلب
 السلب اجاب واما سلب لفظية البصر لا قاطبة لانه كالحذر فيكون رفعاً

للإيجاب فعل الأول هو إيجاب وينقيضه سلب على الثاني بالعكس وعلى المتقدمين لا
 يكون المتضايفان عددين وجوابكم كما قد رنا في توجيه كلام الله فان الإيجاب هنا
 من اللواتم لا انه مدلول مطابق **قوله** واذا لم يكن أحدهما في هذا الموضع من كونها متضادين
 او وجوديين فيدخل الأول في الثاني فلا يعجز فيه وجودية الطرفين وكذا يشمل بالوكان
 أحدهما سلبا الا انه لا يكون سلبا للآخر **قوله** وليس لاحدا في اذا المعبر فيهما ليس
 سلبا كون أحدهما إيجابا والآخر سلبا بل كون أحدهما رفعا للآخر وعدم اللان
 بالنسبة الى الآخر الملزوم ليس كذلك وفيه انه يدخل في الثاني لان قوله وان لم يكن
 أحدهما في الآخر ان يكون خاصا سلبا ولا يكون سلبا للآخر كما لا يخفى **قوله** اما الحكم
 فلا يقابل نفسه اي لا يقابل الحكم لانه نفسه والشق لا يقابل نفسه **قوله** واما المتضايفان
 اي المتضايفان في غير العدم كما يفهم من قوله لاجتماعهما **قوله** مغايرتهما اضيف
 اليه العدمان كاللأسود والابيض فانهما يجتمعان في الجسم مثلا فلا تقابل
 بينهما **قوله** بل المتضايفان الى العدم اي يتقابل المتضايفان الى غير العدم المتضايفان الى العدم
 كالاشناع واللااشناع ونحو **قوله** لكن هذا هو الوجودي اما حاصله ان الوجودي في قولهم
 كون احدهما المتضايفين وجوديا من الوجودي حقيقة وما هو بمنزلة الوجودي في سلبه
 ورفضه كالحق والاعم والاشناع واللااشناع ويجب يراد به ما سلب ويرفع سوء
 كان موجودا ام لا **قوله** فان قيل على تقديره ان يراد على قولنا اما المتضايفان فلا يقابل
 المتضايفان بان قد يتضادان في موضوعين اشار الى احدهما بقوله يجوز ان يكون في
 والى الثانية بقوله وعلى تقديره الواسط **قوله** وحاصل الأول انه قد يمنع اجتماع العدم
 المتضايفين الى غير العدم لاشناع ارتفاع وجوديهما بناء على عدم الواسطة بينهما لعدم
 القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فانه لا يمكن اجتماع لاشناع ارتفاع القيام بالنفس
 والآخر **قوله** لاستلزامه القيام اي لا يستلزم عدم القيام بالغير القيام بالنفس

فما يمنع

فلما اجتمع مع عدم القيام بالنفس اي لزم اجتماع القيام بالنفس وعدمه وهما متضادان
 بالذات **قوله** لاستلزامه اي الاستلزام على ما يليه الحول المستلزم في غير
 قابلية الصفة لا يجتمع مع عدمها **قوله** لهذا ذهب اليه اي للاستكمال في ذلك الفرق بين
 بعضهم على عدم الفرق وذهب الى انحصار التقابل بالذات في جعل مثل السواد
 البياض من التقابل بالعرض **قوله** توجب في الاعادة اي في الموضوع او في المحل **قوله**
 او لا يكون الامع العدم اي او ذات لا تكون موجبة لعدم ذات اخرى بل لا يجتمع معها
 بلا إيجاب ولزوم والعطف اما للاشارة الى عدم الفرق بين العبارتين او للاشارة الى ان
 القيد بما يوجد من به في الحقيقة في شيء فلا يكون الامع عدم صدقها ويوجد بعد وجود
 الآخر في عدمه **قوله** واما الجواب في هذا جواب اخر ان الاراد على التقسيم
 المتميز ما احبب عند بقوله وقد يدب عنه **قوله** وحاصله ان العدميين لا خلاف في قسم
 الوجوديين فيدخلان تحت المقصود اي **قوله** أحدهما ان لا يجتمع في حاصله ان التقابل
 اما باعتبار الصدق والمفهوم او باعتبار الوجود والاولا الامر ان اللذان يمنع صدقهما
 معا على شيء يحمل الموطاة وهو صواب باعتبار نفس المفهوم مع قطع النظر عن الوجود
 مثل حمل الفرس واللافرس على الانسان والثاني الامر ان اللذان يمنع وجودهما
 في موضوع يحمل واحد اي لا يصحدها على شيء واحد يحمل الاستغناء وحمل ذو هو مثل
 صدق السواد والبياض على الجسم ووجودهما فيه ولا ريب ان القسم الاول اعنى من الثاني
 اذ مع تناق في الاجتماع في الوجود يلزم التناق في المفهوم والحمل الموطاة اذ كما لا يكون
 الجسم اسودا وبياضا معا لا يكون مفهوما عين مفهوما ولا لا يحملان عليه يحمل
 ذو هو لا يحملان يحمل ذو وهو وبقائه كما لا يمكن حمل السواد والبياض عليه لا يمكن
 وجودهما فيه فالعبرة في الاول الاشناع والاجتماع بحسب الصدق وفي الثاني اشت
 بحسب الوجود وان استلزم الاشناع بحسب الصدق اي لا يمكن التناق في

الصدق بلا تناف في الوجود كالسواد والشكل اذ في الشكل سواد ولا يخفى ان بعض
الاول بعدم الاجتماع في الموضوع بحسب الصدق يلزم التقابل بين العام والخاص لا
عملهما موافاة على شيء ان يؤمن ان ما ذكره تقسيم لا تعريف ولا بد في المقسم من اختلاف
ولا تنافي بين العام والخاص وكان الاول ان يؤمن احدهما ان لا يمكن حمل احد المتعديين
على الآخر بحمل المواطات فندبر **قوله** او كذا ان اراد بالتركيب نفس المحمول في القضية
دون القضية اعدم صدق قوله ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع الى آخره على القضية
لا لا يخفى والسلب البسيط ما يكون على وجه سلب المفرد والمركب ما يكون على وجه
سلب النسبة والصواب ان البسيط هنا سلب مفهوم الشيء ورفع في نفسه وان
رفع عن غيره كما في **قوله** سواء كان مما يوجد في الموضوع او لا اي سواء كانا لا
المتنافيين اوجوه وتذكر الفهم بتاويله عند كونه يحتمل ان يراد وجوب
واحد ولا فيكون اشارة الى ان الاقل اعلم من القسم الثاني فربما لم يعمد في قوله
والتحقق كالصدق مثل السواد والبياض وما يجتمعان في الوجود حقيقة كالشكل
والسواد مع عدم احدهما في الصدق اما لا يصدق شيء منهما او يصدق احدهما
خاصة والاول كالسواد والبياض في الحمل على الجسم والثاني كالفرس واللازس
نحو الحمل على الانسان **قوله** فان شئنا منهما انما لا يصدق على الآخر موافاة ولا يخفى
ان المعبر في العلم الاول عدم صدق متغايرين على شئ واحد موافاة لا عدم صدق
احدهما على الآخر كذا ولعل العدل عند اليه للاشارة الى اشتراطهما فيهما كما مر
فندبر **قوله** على سبيل الاستقفا ايضا اراد بقوله ايضا انه لا اجتماع في الوجود
لا اجتماع في الصدق كما مر **قوله** من حيث يكون فيه اي من حيث الوجود **قوله**
يجعل حاله اي صفاته الاصل المشتركة جعلت تقابلا والمرااد بالحال هنا الحقيقة
والجهة التي توجب المتعاند **قوله** في عام او خاص يحتمل ان يراد بالعام مكو الحمل وبالخاص

القول

الموضوع والترديد باعتبار الاختلاف في ثبوت التقابل في الجوهر **قوله** موجود فيه انقوى
اي فيه قبح قول كل منهما وقابلية **قوله** وهو المقسم الى اي القسم الثاني هو المقسم للافتقار
الاربعة الى التقابل في الوجود دون التقابل في الصدق **قوله** اما اقسام حقيقة
اي التقسيم الاربعة ما عجب الحقيقة وهو المقسم عليه في الحكمة او عجب من
المنطق وانما خالف اصطلاح المنطق لاصطلاح الحكمة نظر الى حال المبتدئ وتحتوي
عنده **قوله** بل بالعكس اي يمكن الامتناع من الملكية الى اعدم كالتجربة لمن جاوز حدا
لا مريضا فانه يمكن عدمها بعد وجودها ولا يمكن وجودها بعد عدمها خلتها القسمة
الى من جاوز **قوله** ولما شكك ما يدعى ثم وذلك لعدم القابلية بحسب الرفع والجنس
او التشخيص في غير وقت العدم ولما افهم المتبادر هو القابلية بحسب التحقق في
وقت العدم فانفسر عليه في المنطق **قوله** واما ما ذكرنا في كلام المقسم انما خالف
كلام الشيخ في التقاد المشهور في التحقق لانه العدم والملكية المشهور في الحقيقة
واما قال موافاة للمع لا احتمال كلام المقسم لوجوده كما سيجري به وعليه لا اختلاف
بين كلام الشيخ والمقسم فلعل هذا الكلام اراد على المقسم حيث مقرر كلام المقسم بما
كلام الشيخ لا على المقسم فندبر **قوله** صرح في مواضع الى اخر هذا بظاهر يدل على موافاة
كلام الشيخ الكلام المقسم في معنى التقاد الحقيقة بل يرمي الموافقة في التقاد المشهور
فندبر **قوله** بان يكون متغايرا اي لا لون له **قوله** واسطر خلطية اي لون غلوط من
السواد والبياض **قوله** مع ان عيانتهم كالحجر فافهم غلوط من السواد والبياض فيخالف
كلا منهما من وجه اي من حيث اشتغالها على صفته ويوافقه لاشتمال عليه **قوله** يجب
ان يكون ثم فلا يمكن الاشتغال من البياض الى السواد وبالعكس لا بعد الانتقال الى
بعض الألوان الاخر فندبر **قوله** فان الوسط ثم حاصله ان التقاد بين الألوان المتقابلة
بين السواد والبياض انما هو التقاد فيهما الى تقاد بالعرض لا بالذات والتقاد بالذات

متنصر من السواد والبياض **قوله** واذا اردت ان ترى اثار هذا التصار الحقيقي من التصار
الذي جعل فيهما من التقابل زاد قسم اخر لانه احقر من المشهور **قوله** هو ما بين الاوساط
اي القسم الخامس هو التصار بين الاوساط **قوله** مجرد دعوى ثم حاصده منع من
الدعوى **قوله** فهذا دليل على ما ذكرناه من الاختلاف بين الاصطلاحين وحول
الاشياء جميعا ما في التصار او في العدم والممكن وفيه ان ذلك لا يغير ليدل على الخدم
بان ما دام لم يزل ذلك بل يوجب احتمال كلام المقول **قوله** قد يوحذان نفس في اي قد يعجز
التقابل بين نفس المحمولى بها محمول في اي مع دخول النسبة فيهما اعلم ان حاصل
الكلام ان التقابل بالاجاب والسلب قد يقع على ظاهره فيكون المتقابلان نفس
الاجاب والسلب اي ثبوت النسبة وانقتها وهذا اذا جعلنا المتناقضين نفس
الاجاب والسلب فيكون موضوعهما العقبة وقد يؤول الاجاب بالموجب بالكم
السلب بالسالب بناء على ان اسم الفاعل من المصدر هذا اذا جعلنا المتناقضين
الموجب والسلب فيكون موضوعهما موضوع العقبة وانما قال اذا عجزنا المتناقضين
بناء على تساوي التذكير والتانيث في المصدر وانما قول بل تقابل الاجاب وهو للاصغر
عن قول ان المتقابلين لان ما ذكره لا يجري في غير تقابل الاجاب والسلب فندبروها
الموجب والسلب وقد يعجز عن الاجاب والسلب اي نفس النسبة بلا ملاخضة المحل
معها وفي الاول يكون موضوعهما موضوع العقبة وعلى الثاني فنفها **قوله** اذا عجزنا
التناقضين المتناقضين **قوله** موجبه ثم الله موجبا وسالبا قد يرد اذا عجزنا اي
عجزنا المتناقضين **قوله** وقد يعجز عن اي للموجبه والسالب **قوله** اما فنفس المحل الاول
وهو الفصل المحل على الخزان **قوله** كما يكون تحت الجنس في اي يكون التقابل ذاتيا وجنسيا فلا
او يكون عرضا عاما **قوله** ومشككا كما انما قال ذلك لانه لا يشكك في ذلك
بل فالعرض واللوان **قوله** ان التقابل في اي مصداقه وفرد من حيث له متقابل

وركي

قوله كل تقابل من حيث هو كل فرد منه اذا لوحظ مع قيد التقابل معناه لان حيث
فانه بدون وصفه التقابل **قوله** وذلك لان اي التصار فرد من التقابل مع ان
من حيث هو لا ضار فيه بل اذا اخذ مع العقبة كان مضادا وكذا العدم والممكن
فالتقابل من حيث الذات لا تقابله فيه الا مع اعتبار التقابل في معنوية **قوله** فمن
هما بحال كذا اي مع اعتبار قيد التقابل فيه **قوله** فان الذي في اي الخاص كالقنات
قد يعجز عن العام كالقنات بل لكن لا يمكن بل باعتبار ضم قيد الى العام به يصير حق وقسم
من الخاص **قوله** وهو معناه اي ذلك الشرط الذي به يصير العام خاضعا لاعتبار التقابل
مع قيد التقابل **قوله** وذلك لان المتقايين هم حاصله ان مفهوم التقابل ليس
في مفهوم مهية المتقايين وليس جزءا لها لان مهية انه معقول بالغا من الى
الغير ليس معنى التقابل جزءا له والالزم عند تصور مهية المتقايين تصور
مفهوم التقابل اولا حتى تظهر مهية التقايين في الذهن تقدم تصور الجزء على الكل
وعدم تحققه بدون الجزء **قوله** وانما احضرنا المتقايين في اي لا يخفى ان قول
فالذاتية الى قوله وبين الاشياء التي صرح في عدم الاختصاص بالتقايين نعم
اول كلامه خاص به فندبر **قوله** ثم التصار في وجه الاستدراك ان التقايين
في معنوية المتقايين لا في اختلاف التصار ولكن لك المتقايين متساويان في
الوجود بخلاف التصار ولا ريب ان ما لا ينفك احدهما عن الآخر فهو وجودا وبعد
من مفهوم التقابل الذي مقتضاها التعاضد وما لا يجتمعان وجودا ولا يند زمان
تعضلا اشد في التقابل واغرب اليه مما يجتمعان وجودا ولا يند زمان تعضلا **قوله**
وبهذا المعنى قيل في اي ان تقابل السلب والاجاب هو التناقض في قيل رفع كل
ثم **قوله** سواء كان روجه في اي سواء كان بسيط او مركبا **قوله** والشرط في ذلك
اي في ان تم الاختلاف في الجهة غير كان لكن لا يناسبه قوله ولا شك ان ذلك

على لزوم اختلاف الجبهة وانما يابس قوله لان رفع الهمزة لا ان يقي قوله والسر في ذلك
 اشار الى جميع ما سبق من لزوم اختلاف الجبهة اختلافا لا يمكن **قوله** ولان رفع الهمزة
 انما يتعلق بقوله ان انما فالظرف قدم على عامله مع ان مقتضى السياق ان يكون عطفا على
 قوله ان تقيض ان مع احوال الفاعل على قوله علم ليكون تفرجا على ما سبق وبالجمله فالعبارة
 لا تخلو من اضطراب **قوله** بحسب الجبهات في المختلطات وهي لا تقيض الحاصلة
 من خلط الجبهات بعضها مع بعض **قوله** عند ارتفاعها اي ارتفاع بعضها فانيا اخر
 لا ارتفاع نفس تلك التفتيا بالحسلة معقولها كما نؤمن العبارة **قوله** اولون بها عطفا
 على معقولات التفتيا اي لوانم مفهومنا التفتيا والحاصل ان رفع الهمزة فانيا
 ان له مفهوما محصلا كالضرورة وانما والتمسكة كذلك فان سلب الضرورة بعينه
 معني الاكنا العام واما ليس له مفهوم محصل بل يلزمه ذلك كالدائمة الممتدة والمطلقة
 العائمة فان تقيض دوام الايجاب سلبه ورفعه وهو ليس عين اطلاق السلب
 بل يلزمه ذلك لانه عند رفع دوام الايجاب ما ان يدوم السلب ويتحقق في بعض
 الاوقات وعلى التقديرين يلزم اطلاق السلب **قوله** ولا تناوذا بينهما في ميدان
 الموضوع في التفتيتين مختلف فان المراد به في الموجبة التفتي الخارج وفي السالبة
 التفتي الموجب في ذهن الخارج **قوله** الجزئي جزئي الى جزئين ان الجزئ هنا مختلف
 فانه في الموجبة يراد به مفهوم الجزئ كما ان المراد بالموضوع ايضه ذلك ويراد به في السالبة
 المصطلق اي في مفهوم الجزئ ليس بجزء ومصطلقه بل هو كل فذير **قوله** مع لفظ محصل
 اي موجب **قوله** وقاعدة اعتبار انما اي قايمة التقييد للفرق بين المعدولة والاشاوية
 حيث ان السلب قيد في الجزئ في الاولى دون الثانية **قوله** التلك لا خفيف انما
 هذا مثل اشقات **قوله** واما ان جعل جاعل عمل احاصه ان كلا من الصندين للواحد
 اما ان يتاخذ من جهة واحدة لوجهات فعل الاول الصند بالذات والحقيقة هو

الجبهة وهي واحدة فلا تعد لصند الواحد وعلى الثاني فالصند بالذات بين تلك
 الجبهات وهو متقدرة فكل منها صند جبهة لان كليهما صند فلهما متقدرة صندا لهما
 ايتم بل صندا متعددا فندبر **قوله** الاشياء المتعارضة انما اشار الى عدم التقنا
 بين الاجناس لقوله نفس تعارضا انما وان كان قوله الاشياء انما يوجب ان اشار الى التقنا
 بين النوعين المتخلفين بالحس **قوله** واما المتعارفات انما اي النوعان المتحدان بال
 استع اجتماعهما في موضوع واحد **قوله** ويتفق في الموضوع اي يعتبر الاتفاق في
 الموضوع في التقنا **قوله** يقبل الصندين اي على وجه التبادل **قوله** يستحيل اولا
 في غيرها انما الغرض ان الشيء اذا اشتغل الى احد صندين فاما ان ينقل اليه ابتداء
 وبلا واسطة كاستحالة الحمار الى السارد وبالعكس فاما ان ينقل الى شيء اخر
 ابتداء ثم الى احد الصندين كالشيء المحلوا اذا صار مترا اشتغل الى طعم اخر فمرا لمرارة ثم
 اليها وكذا العكس بقوله يستحيل اولا في غيرهما اي ينقل اولا الى غير الصندين **قوله**
 فراجعا ما يحلوا به الشيء اي فراج الشيء الذي يحلوا الشيء بذلك المخرج اذا اترى
 ترا **قوله** ولما كان الصندان اي لما اعتد الصندان في الحس فاما ان لا واسطة بينهما
 او يكون واسطة وعلى الاول يلزم من عدم كل منهما وجودا لآخر لا على الثاني فندبر فاما فانه
 في طبيعة الحس لان عدم الزد يلزم عدم الحس ولعل هذا الذي احتراز عن توهم بعض
 الزد فندبر **قوله** وان يكون حسنها واحدا انما يلزم ذلك لان المقدم عدم التقنا بين
 الاجناس العالية فلو سئل الا الحس السافل ولا تعد فيه فندبر اعلم ان قوله لانه لا يمكن
 كون الصندين تحت جنسين يعني عن انه لا يكون الصندان جنسين اذ لا تحقق للاجنا
 الا في ضمن الانواع فالصندان بين الجنسين يستلزم كون النوعين الصندين تحت جنسين
 فاعتبار انما الحس في الصندين يعني عن اشتراط عدم التقنا بينهما الحسنيين ويمكن ان
 يكون مراد صوران الاجناس العالية لاقتنا بينهما في الانواع ولا بين الانواع

السائلة المختلفة في الجنس وحق لا يشر الملائمة بين أن لا يكون شئ من الاجناس العالية
بمتنازل وان يكون جنسها واحدا وما يبين وجه التلازم بان وجود الجنس عين وجود
النوع والفصل فالتضاد بين ما يدبر تحت جنس ليس من التضاد بين الجنس فلا بد
في عدم التضاد بين الجنس من دخول المتقاربين تحت جنس واحد فذكر **قوله** وما لا يجوز الشر
أن اجاب **قوله** بنفي كونهما من الاجناس العالية **قوله** ما يفيها ليسا بذاتين واليه
اشار بقوله ولا يجوز بدل **قوله** لعدم التضاد بينهما بل تضادها على تقدم وممكنه
هذا بان ما صرح به ان جميع اقسام التنازل لا يتحقق في الاجناس فذكر **قوله**
في المحسوس وفي التخييل أي شتر كان في الامر الموافقة للحاسة انما اوابا طنة او الخالف
لها كالراحه والامر المتعلقين بالبدن **قوله** او غير ذلك وهو الامر الموافق للعقل هو
الخالف لراحه والامر العقليين والغرض ان الراحة واللام يشتركان في امر محسوس
هو الموافقة للحس والعقل فالتناقض لهما **قوله** بل لا تامة انهما لا زمان لاجناس
لان الثاني لا بد ان يكون للشيء في نفسه والموافق والمخالفة امران يشتركان في الراحة
والامر بالقياس الى المحسوس والعقل ومن ثم قال وذلك لانه في مفهوم الموافقة والمخالفة
ولا لانه كونهما من لوازم الراحة والامر لاجنسين لهما الاعتبار والاضافة في معنويهما
فذكر **قوله** في الشجاعة **قوله** دفع لما اورد من ان الواحد صديق **قوله** في باب الكثرة
من الكيفيات من الكيفيات المتساوية **قوله** كالجنس أي ليس الجنس بل عرض عام لهما
قوله بل انما تضادهما في كونهما صفة كونهما صفة كمال والشهور صفة
مقصود فيه نظر لان الشجاعة كيفية نفسانية متوسطة بين الشهور والجنون ففشاها
بالثلاث ومع قطع النظر عن كونها صفة كمال فذكر **قوله** في الدليل على ان الواحد لا يرد
واحد فلا بد ان يقي التنازل بين الشجاعة والشهور والجنون بالعرض لا بالذات بان يكونا
لازمن للصد وهو الاشارة واما ان التضاد لان الشجاعة عرضة واحدة تحت الفضيلة

وهما تحت الرتبة بل في جواب آخر وفيه ما مر **قوله** وايضا الفصل في ميدانه مخالف لما صرح به
فيما مر من ان جنس النوع ليس جنسا للعقل بل لاجنسين لهما اصلا واللازم اعتبار الجنس في
النوع مرين واللازم التسم لان جنسه لا بد من فصل وهكذا والجواب ان دخول الفصل
تحت الجنس اعم من كونه ذاتيا له او عرضيا ولما اوردنا هو الثاني جمعا بين ما مر من
عدم كونه ذاتيا وبكفي في دخول الصنفين تحت جنس هو كونه عرضيا بالنسبة اليه
البا **الثالث بحث العلة والمفعول** قال في الشارح ويمكن ان يقال هذا المسمى
المرد في بعضه ان دخول بعض العلة منه بعبء الاستقلال كالتفاعل المستقل وبعضها
تعبدا لا تضام كما في العلة والتفاعل الغير المستقل فيكون التزديد فيه على سبيل التوريث
قوله فانه يصدر في ذلك في ميدانه فذكر **قوله** ويؤيد هذا التوجيه **قوله** محل
التأييد تعريفا العلة على ما يصدر عنها الشئ في مع قوله وان كانت العلة **قوله** في
مضامينها **قوله** مضامينها على المفعول ومضامينها العلة العلية العلية ومضامينها
العلة الصورة والمادية والصورة والمادة **قوله** لكن اسلوب **قوله** حيث قال كل شئ في
وانما اسلوب الحد وغوا في العلة ما يصدر **قوله** ويعد عليه أي على ان التعريف
لنظري وان مفهوم العلة بدوي وجعل الدلالة على الثاني في وعلى الاول قوله فالحجاج
البيد **قوله** ويشير اليه **قوله** موضع الاشارة قوله قد يراد بالعلة أي قد يراد بهذا اللفظ ما
يحتاج اليه الشئ وهذا في ان اصل احتياج الشئ الى عين بهي وان التعريف ليسان
العلة **قوله** لكن ذلك **قوله** والمواخذة المذكورة هي عدم تناول التعريف لغيرنا على من يات
العلل **قوله** المراد بالصورة **قوله** الغرض في علم الصورة والمادة بحيث يشمل جزاها
نظرا الى شمول التعريف لهما وتعميم العلة الغاية حتى يشمل الشئ وغوا الصل التعريف اليه
وهذا المراد بقوله وكذلك في العلة العلمية والغائية لكن ذكر الغائية لغو لا يخفى وليس المراد ان
المراد بالعلة الصورة هو الصورة وكذا في غير هذا النوع فان الصورة اذا اعتمدت

بالنسبة الى الجسم كانت علة موصوفة وان اعترض بالنسبة الى المادة وجد هاتين صو
وكذا في المادة والغاية من حيث انها باعثة للفاعل على الفعل شتى علة غائية و باقية
ترتبط على الفعل شتى غاية **قوله** علة في الوجوب هي التي بين الوجوب والوجود هنا
ان المتصف بالوجوب انما هو الفاعل لانه الذي يقتضي المعلول ويوجبه وهو الموتر
ولو بعد استيعاده شرط التاثير لكون الوجود منه بخلاف المادة فانها قابلة ليس لها
الاستعداد بالوجود واستحقاقه ولو مع جميع الشرائط فالفاعل واجب والفاعل محتمل
وسيا في بيان في المسئلة الرابعة والصورة جهة التفصيل والفعلية والوجوب و
المادة قوة محضة من وجود المعلول مع المادة قد يكون بالقوة فيما وانفردت عن الصو اي
قبل حلولها فيها وقد يكون بالفعل كالوكانت مع الصورة وانما كان المعلول معها
مع بالفعل لانها جزء علة وجودها مدخل في تحصيله وفعلية ولما وجوب المعلول
المادة فلا يكون الا بالقوة سواء كانت مع الصورة او لا اذ لا دخل للمادة في الوجوب
لان الوجوب انما هو من الصورة لانها شريكه في الوجود للمادة والمادة سواء انتكت
عن الصورة اللاهوت كالميت في الشبهة او لا كالميت في الاولى اذا لوحظت بنفسها وفي حد
ذاتها كان وجود المعلول معها بالقوة وكذا وجوبها وان لوحظت من حيث انما هي
كان وجودها معها بالفعل وجوبه فاعلم ان اعترض وجودها مع المادة كان
بالقوة بلا لحوق الصورة وبالفعل مع كونها وكذا وجوبها وان اعترض وجودها بالنظر الى
نفس المادة من حيث هي كان بالقوة مع لحوق الصورة وبعدها كالوجوب فاعلم اعتبار
الوجود مع المادة والوجوب بالنظر الى المادة حتى يلزم الفرق بين الوجود والوجوب
الواجب اعتبار كل منهما اما مع المادة او بالنظر اليها فقدر **قوله** ولا يجوز
ان يراد بالمراد بالامكان بحيث لا يتاثر بالفعل هو الامكان الثاني كما ان المراد بالقوة
الاستعداد اما الامكان الاستعدادي فان الامكان الثاني يجمع الفعلية علة

الاخيرين

الاخيرين والظهر الفاسد لا يفتقر الى تعريفين بل الجزء الاخير من الصور اية الامكان
بالامكان الثاني فيكون وجوب المقدم بعد اية بالقوة بذلك المعنى بخلاف الاول
القوة بمعنى الاستعداد والامكان الاستعدادي فانه لا ينفق التعريف بالجزء الاخير
من الصور لان وجوب المقدم مع بالفعل لا بالقوة **قوله** ليسا جزءين بل هما على الترتيب
والجزء من حيث انه جزء من مجموع فان الجنس والفعل ما خودان لا يفرق والجزء من لا **قوله**
وهو انما يسمى في هذا الجنس والفعل بدو خزان من المادة العقلية والصورة كذلك
واخذ هاتين المادتين الحادثتين والصورة كذلك غير لازم **قوله** ضرورة انعدام
الكل في المكان المراد ان الجزء اذا كان عدسيا كان الكل اية كذلك وعيمل ان يراد ان
انعدام الجزء ووجوبه ربط الكلام بما قبله على الاول ثم ووجهه على الثاني ان عدسيا
جزء للعلة الفاعلية لا يتاثر بغيره فيعدم العلة وما عدهم بوجوب عدم العلة يكون
وجوده واخلا في العلة وضاره ثم بعد التظلم في العبارة لان مرجعها المعنى الاول
قد بر **قوله** ولهذا كان اثر فانه لو كان عدم الحادث من سبب وجوده كان تعديه
عليه بالطبع اية لازما ما يتاثر في التعدم بالجميع بجميع السابق واللاحق وهو
يمكن هنا **قوله** كالسبب الواحد للسهل ايجابا بالاعقل بالنسبة الى الواجب تعالى
على ما في الحكم وليس المراد بالاجاب هنا الاضطرار بل ما يقابل الاختيار بمعنى محتمل
الفعل وانما بالنسبة الى الفاعل ياء ان الواجب تعالى ليس محتملا بمعنى شأني الفعل
والترك بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الحكم والاصل في الرحمة لاحدهما على الاخر ولا
يحتاج الى قصد وفكر وبقوة ونظر في الغايات والاركان فقد في غاياته
واستكماله بفعله تافصا في ذاته لاحتياجه في فاعلية الى علة هي تصوره للغاية كانه
الممكن واما الاحتياط بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتاثر بالانقضاء لان
احدا المتدبرين ثابت لمرادنا في مؤثر عليه دائما وشال العنصر والعلة الشا

في الفاعل والغاية البسيط الموجب للبسيط اختيارا كما لعقل النسبة الى الواجب على ركا
 المتكلمين **قوله** ان الصورة من حيث هي صورة انما قيد بالحيثية لان صورة البيت مثلا من حيث
 ان صورة الجدران والسقف مركب داغا لا مركب فيها من حيث انها صورة البيت فتدبر
 ويدل على ما ذكرنا قوله بوزن الصورة الجدران **قوله** فان بعد هذه العقل الى اخر
 كيف يصير هذا عللة لتلك لان في توجيه الاصل الاشكال قد بر **قوله** فنعني فوهله
 في فيه خفاء وقد قد **قوله** واما حديث في سيا في المسئلة الثالثة من هذا الفصل
قوله فضلا عنها مع امرين اخرين اي فضلا عن تقدم مجموع الاجزاء التي هي الماهية مع
 الغائية الفاعلية مجموع الاجزاء واما قال فضلا مع انه يقتضي ظهوره فساد هذا من
 تقدم مجموع الاجزاء على نفسها للزوم تقدم الكل على الجزء والآخر لان مجموع
 الاجزاء جزء من العلة النامية فيلزم فيه تقدم الكل على الجزء مصانفا الى تقدم ما الشئ
 على نفسه قد بر **قوله** قد بر **قوله** الاشكال في المسائل من هذا المنظر ان الاشكال في
 اطلاق لفظة العلة على العلة النامية وانما يصحح لان مجموع اجزاء المهيبة عين الماهية
 وجزء العلة النامية والجزء لا يحتاج الى الكل بل لا ريب ان العكس مجموع اجزاء المهيبة
 التي هي عين المعلول من حيث انها جزء من العلة بل العلة تحتاج اليها وضادة ثم لكن الاجزاء
 الامة لا توافق هذا الوجه للفرق كما لا يخفى فلا يبرهن ان يكون الاشكال في اطلاق
 لفظة العلة على مجموع الاجزاء التي هي جزء العلة النامية ووجهه ان جزء العلة على مجموع
 الاجزاء التي هي جزء العلة على حقيقة وان كانت ناقصة ومجموع تلك الاجزاء يحتاج الى كل جزء
 منه لاحتمال ان كل جزء دون العكس والحاج الى الشيء معلول العلة مجموع الاجزاء التي
 جزء العلة معلول فلا يكون جزء علة لان جزء العلة لا بد ان يكون علة وقد فرض
 مجموع الاجزاء هنا معلول لجزءه فاشكال هنا انما هو من جهة لزوم كون العلة
 معلولا مع قطع النظر عن اتحاد المعلول والعلة والاشكال الثاني لزوم اتحاد العلة

والمعلول وتقدم الشيء على نفسه فتدبر فاطلاق لفظة العلة عليها اي على مجموع اجزاء الماهية
 وقوله والمز لا يكون هنا جازيما به جز مجموع الاجزاء لاجز العلة النامية الذي هو مجموع
 الاجزاء والعرض من قوله جميع اجزاء في بيان اطلاق لفظة العلة عليها مع عدم حصة واحدة
 على هذا الوجه لاجزها الامة ولا سيما جواب سيدنا قد بر وقوله الشئ في الجواب
 وهو ان لفظة العلة انما اطلق على الاجزاء التي هي متفرقة في المرات اطلاق لفظة العلة على مجموع
 الاجزاء لاجزها النامية ويمكن ان يراد اطلاق لفظة العلة على العلة النامية
 ويكون حاصل الجوابين الاخيرين ان مجموع الاجزاء ليس علة للعللة النامية بل الماده
 والصورة كل واحد جزء لها وفيه ما فيه قد بر والحق هو الوجه الاول وقد بر
 الي ان العلة النامية مجموع العلة الفاعلية والغائية والصورة والما لا مركب
 بينهما كما يكون هناك كل جزء يحتاج الى كل جزء علة فاجزاء الماهية فان فيها
 تركيبا يمكن ان يكون فيها الجزء يحتاج الى الكل قد بر **قوله** قد بر انما قد بر ولعله
 انما اعاد مع سبق تفسيره في عبارة شارح المفاسد ليزب عليه واما الايمان ان
المسئلة الثانية **قوله** قد بر **قوله** مستقلة واما ما قيد بالحيثية لانه لا
 هناك احوال النامية لان حيث انها علة وهو **قوله** المستقلة جميع جهات
 التأثير من حيث كذلك في الحقيقة ليع انعدام الفاعل فاعدم بعض شرايط التأثير
قوله من حيث هو تام انما قيد بالحيثية لانه لا يوافق انعدام نفس الفاعل بل الماده
 وانعدامه او انعدام بعض شرايطه فاعدم في انعدام الفاعل حيث هو تام **قوله**
 وانما قال وانما جازيما يعني ان ينبغي ان يقول وان وجب في المعدل وجوب انعدام الماهية
 وجوب المعلول فانه قال وان جازيما **قوله** قد بر انما قيد بالحيثية
 لان انعدام العلة النامية يقتضي انعدام بعض اجزائها ولا يلزم انعدام جميعها **قوله**
 ولا اكثر الوجود والمهية اي لا يكون مركبا من الوجود والمهية **قوله** لان مهية التقينية

لان المختار بهذا المعنى يمكن فيكون مركبا من الوجود والمهيبة وفيه صفات اخر فتعذر منه
 الجهد **قول** سواء تعدد مراده او تعللها ولا هذا اشارته الى ان تعدد الارادة او
 لا يوجب تعدد الجهد في الفعل الواحد من جميع الجهات ولا يتصور صدور اكثر منه كما
 ان عدم تعدد الارادة لا يمنع من صدور اكثر من جهة واعتبارات كثيرة فعدد
 الارادة وعدده سواء فيما نحن فيه وفيه تعرض لمن يجوز صدور اكثر من الواحد من
 كل وجه بعد مراده او تعللها فتدبر **قول** عاذا طلب جدها اي راسا ومبدأ **قول**
 فظهر الى حيث ينبغي ان اقول لان اللازم معلول للزم وهذا قصد مرادنا من الابد
 ان يكون كحيث ينبغي فان كانا لا ينبغي عاذا الكلام الى ان ينبغي في المقوم واما ان كانت
 احدهما لازما والاخر مقوما فان اشهدا احد المعلولين الى المقوم فان استشهد هذا اللازم
 ابي البند لم صدور اثنين من الواحد وان استشهدا احدهما الى مقوم اخر لزم التكرار فثبت
قول اما لما هيته واما لا لا موجود واما بالتعريف قال في الحكم القم كلام الشيخ ان
 المحيئين اذا كانا مقومين فاما ان تكونا مقومين لما هيته والوجود او بالتعريف
 اعلى المحيئين فثبت ان كل واحد منهما ان يكونا التركيب في لما هيته او في الوجود وفيها
 بالتعريف بان يكون حيثية لما هيته وحيثية اخرى للوجود والتمه قال التركيب اما
 في ما هيته او بسبب وجوده بعد كونه شيئا فيكون مركبا من الوجود ولما هيته فيكون
 التركيب بسبب تعريفه الى اخره **قول** من حيثيات واما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب
 في الوجود غير معقول ووجه المحذور ان التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود
 او بعد الاول التركيب في المهيبة والثاني تركيب المهيبة مع الوجود والثالث التركيب بعد
 وهو تركيب الشيء المنقسم الى جزئين او جزاء الى ان قال وفيها جملة الله عليه
 ان حصول التركيب بالتعريف غير معقول فاما المنقسم الى اجزى فثبت ان يكون مركبا
 منها والا لزم ان يكون جزئيات بل اجزاء انتهى **قول** ثم ان الامام ان يمكن تقريره

بوجهين

بوجهين **القول** ان الواحد من كل وجه قد يوصف بشئ وسلب عنه شئ ويكون قابلا للشئ
 فينصف بالوصف الموجود في السلب والقول ولا ريب ان هذه الثلاثة مفاهيم امور
 مختلفة لا بد لها من مصداقات وحيثيات متعددة ونحو الدليل كما ذكرنا **القول** ان الواحد
 قد يلب عنه شيئا او ينصف باشياء او يقبل شيئا ولا ريب ان تلك السلوبيات هي
 مختلفة باعتبار اختلاف السلوب فلا بد لها من حيثيات ومصادقات متعددة وكذلك
 الكلام في الانصاف والقبولات والكم من كلام الامام هو الثاني ويظهر من الجواب ان
 وبالجهد فثبت انصاف الشيء عن حيثية سلب شئ عنه وعن حيثية قبول شئ وكذا
 حيثية انصاف شئ عن حيثية انصافه شئ اخر وحيثية سلب شئ عنه غير حيثية سلب
 شئ اخر عنه وهكذا والحيثيات اما مقومات فيلزم التركيب ولا ريب ان له فيلزم
 انصافه بصفته مختلفين وحاصل الجواب على ما حرره في المحال ان السلب والانصاف
 والقول تعدد لاختلاف حيثيات والاعتبارات فان السلب يتوقف على سلوب و
 سلوب عنه فالسلب عن الشيء بالانصاف الى سلوب غير السلب بحسب سلوبه
 وكذا انصاف الشيء بوصفه بغير انصافه باخر وقول الشيء لقبول غير قبوله لاخر وان
 السلب عن الشيء وانصافه وقبوله تعدد كذلك الشيء بتعدد بحسب تلكا حيثيات و
 صدور الاشياء الكثيره عن الاشياء الكثيره ليس محال فجاز تعدد السلب والانصاف
 والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد حيثيات واما الصدور فلا يوقف الا على شئ
 واحد وهو ذات العلة فلو كان له حيثيات متعددة فلو كان يكون الا بالتركيب وفيه
 ان تلكا حيثيات اما ان كانت قبلا اعتبارا السلب والانصاف والقول اي مع قطع
 النظر عنها بان كان المسلوب عنه او الموصوف او العاقل ونفسه وفي حد ذاته حيثيات
 وحيات مختلفة واما ان حصلت باعتبار تلك السلوب ونحوها وتعددها وعلى الاول
 يلزم خلاف النقص لان المفروض محل الجهد الواحد من كل وجه وعلى الثاني لا فائدة في

شئ

تعدد المحييات لحصولها بعد السلب والانصاف والقبول وعدم تعدد المحييات في
الذات المتصفه مثلا في حد ذاتها او بعد عليه في المحاكات بانه ان كان تلك المحييات
اعتبارها جاز شلها في الصدور ايضا بان يتعدد بحسبها وان كانت خارجة عما
الكلام لانها اما ان يكون مفردة ثم ما تر يلزم التسمي فما اندفع الحد يقال وبعد التمثل
نقول الصدور وايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات والغنى فلو متد انشأ يقول حاصل جواب
التسمي الايراد ان السلب والانصاف والقبول متوقف على تحقق مسلوب ومسلوب
عنه وموصوف ومسوف وقابل ومقبول وبعد تحقق الامر من كاد من نسبة وانما في بعضها
لا يوجد تلك النسبة بين ذلك الموصوف ومسوف اخر في اود ذلك المسلوب عنه ومسلوب
اخر اود ذلك القابل ومقبول اخر ومن جهة تلك النسبة والارباب لا يتعدد السلوب والانصاف
والقبول بخلاف الصدور كما فانه لا يتعدد فيه الا بعد تحققه وباعتبار تعدد الصادور
ولا يتوقف الصدور على تحقق امر سوى الصدور بل لا يمكن كاشي في وقت التدريس
وان كان ثابتا الا انه غير كاف في اثبات المطلوب لتوقفه على تعدد الجهة في البناء على قد
بانه قد بر **قوله** حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء اي يلزم السلب والانصاف و
القبول تلك الاشياء وهي المسلوب والمسلوب عنه والصفه والموصوف والقابل و
المقبول **قوله** اولى قابل وشئ **بوجه** حيا المقول عنه وفي شرح الاشارات عنه يدل
فيه شال القابل والمقبول لهيئة والصورة ومثال القابل وشئ هو جود المقبول عنه او
فيه الذات في المقدار والشكل **والله** يحويها من العواطف المادية فانها حال في الصو
الحسية بواسطة الهيئ **قوله** والا لا تنفع استناد المعلولات الى سبدها واحدا الى ان
لربك في تحقق الصدور ولم واحد هو الفاعل بل احاط اليه الى ما صدر عنه من منع
استناد جميع المعلولات الى واحد لا يخرج يتوقف على امرين فيكون احدهما ممكنا لا
تعد والواجب فلا بد في تحققه من صدور اخر ويتوقف ذلك ايضا على امرين فيكون



احدهما ممكنا يحتاج الى صدور ويلزم السلب ولا ينفي المحاكات الى سبدها ولحد **قوله**
الصدور يظهر على معينين او بعد عليه في المحاكات بالصدور الخ لا انصاف غير معقول
ولا يظن عليه نظا الصدور في العرف ولا في اصطلاح النظم اقول يريد دفع المعنى انشا
للصدور اي كون العلة بحيث يصدر عنها المعلوم ثم قال في المحاكات والاصح ان في هذا امر
الصدور وحيثية الصدور والاول وان كان اضافيا الا ان الثاني وهو المحصورين ليس
باصناف **قوله** فان قلت ان حاصلها ان الواحد من كل وجه يتصف في حد نفسه اي
مع قطع النظر عن حصوله في العقل بكونه بحيث يسلب عنه كذا وكذا او بكونه بحيث يوصف
بكذا من دون وجود المسلوب والصفه وهذا دفع لقول الجيران السلب والانصاف
بدون تحقق المسلوب والمسلوب عنه والموصوف والصفه غير ممكن وقوله ولا يتوقف
ثم دفع لما قيل ان السلب مثلا وان لم يتوقف على تحقق المسلوب والمسلوب عنه
في الخارج الا ان لا يتوقف تحققهما في العقل والسلب امر اضافي فعلى وحاصل الجواب
يقول قلت ان كون الشئ بحيث يسلب مثلا بدون تحقق المسلوب اما عقلا او **قوله**
غير معقول وان لا فرق في ذلك بين السلب وبين كون الشئ بحيث يسلب عنه فلا بد
في الامر من تحقق المسلوب واما قوله وان ابيث عن ذلك انه فالمراد به انه لا يتم
ادعاء انه لا يمكن تحقق السلب والانصاف لشيء بكونه مما يسلب عنه شئ بدون تحقق
المسلوب ذهنا او خارجا ولا يلزمنا اشياء بل يكفي في العرف بين الصدور والسلب
بما يشهد به البديه من عدم لزوم انصاف الشئ بكونه بحيث يسلب عنه شئ قبل
وجود السلوب اصلا ولزم انصافه بكونه بحيث يصدر عنه امر قبل تحقق العقل
وبعد عدم اللزوم في الاول لا بد من يدعي تقدم الانصاف قبل تحقق المسلوب
دليل يثبت به وليس المراد من عدم وجوب ذلك التقدم انه جاز فان جواز ذلك كما
في نظم الحفص فانه اذا جاز ذلك جاز سلب امور متعدده عن شئ وانصافها بامور



كثيرة فيلزمه جواز صدور الكثرة من الابد وبالحاجة فالجواب الاول سبغ عدم إمكان
السلب بدون السلب والثنائي منع للزوم تحقق السلب قبل تحقق السلب ولا يلزم
المجوز فغير **قوله** لانها مطلقتان ثم المطلق ما لم يقيد الحكم فيها زمان او مفعول
الازمان وحيث تنال باللائحة برادها الثاني لان اللاتمة ما قبلت بجوم الازمان
والمراد المطلقة هنا في كلام الكاشي ما لم يقيد بجوم الحثيات وبالذات ما قبلت
كما صرح به في جواب الدواني وحاصل كلام الكاشي انه يمكن ان يكون صدق قولنا صدر
عند امن جهه وقولنا لم يصد عند الجهة اخرى فلا شاقص لاشتراط اتحاد الجهة
في صدق لم يقيد بالجهة واحدة ولا يجمع الجهات بل مطلقان وحاصل جواب الدواني ان
عمل الجهة اتحاد الجهة والحيثية في الفاعل ومعد لا يرب في الشاقص وضمن تعدد الحيثية
واختلافها خرج من محل النزاع ولما اعتبر الدوام في احدهما لا يكتفي في ثبوت اشتاقص
ولا يلزم اعتباره فيهما معا فغير **قوله** لان كون ما يكون او متعلق بقوله فلا يجوز **قوله**
اوشيان متباينان ثم انهم عدم مفعول للجنس والنصل لتركب ليعتدل منها عند كون الجوه
حينئذ لما **قوله** لزوم ما متعلق بقوله فان لم يكن اي يكون للزوم يعني الصدور وقوله
واحدة ولما صدور شيئين او اكثر منه تعالى على الترتيب فلا بأس به بل هو ارفع
باعتبار تكرار الجهات بعد صدور اول المعلولات **قوله** وانما يلزم ان شرع
في الاستدلال على بطل صدور الشيئين معا عند ثم **قوله** وبذلك الجواب الاول في معنى
الخراف عطفنا على قوله ليعين **قوله** كون مقتضى الشيء وموجبه بالكره بصيغة الفاعل
فيهما وكذا فيما بعده من صيغ الفاعل والتعقيب بالحيثية في الموضوعين لئلا يوهى لزوم
المغايرة في انك بل يكفي المغايرة في الجهات والاعتبارات وان اتحاد الذات **قوله** وهذا
لم يستعمل الشيخ اي لم يستعمل على لزوم المغايرة واختلاف الجهة والمخصوصية بالنسبة
الى كل صادر يكون بدعيها وانما استدلال على بطل تعدد الجهة في الجواب **قوله** ايضا

سبغ على ذلك اي عند خلية الوجوب في الدليل وبناء عليه كما في عبارته بصيغة التثنية
او على كون لزوم المغايرة ضروريا والا الاول او في بقوله في جوابه ليس باستدلال فغير
قوله بالاختيار والجزاء في الاختيار الزايد على الذات وما يستلزم القصد والروية ويكون
للمغايرة دون الاختيار الذي هو عين الذات ولا يتم لها بلاغاية وقصد وروية وهذا
هو المراد بالاختيار الذي لا ياتي بالموجب والموجب بالكره اي يكون مقتضى الاختيار
والذات موجبا للمفعول لا الامر الزايد عليه وهو الغايات والمصالح كما في المحققين
قوله يوجب ما ذكرنا اي من كون ذلك ضروريا **قوله** بسبب عدم تصور طرفه اي عدم
تصور الموضوع وهو الواحد فان المراد به البسيط الحقيقي اي الواحد الذي لا
فيه لا ذات ولا صفة ولا فعلا ولا كثرية عينية ولا اعتبارية دون الواحد بالعدد
كما هو اعتبار منه عند لا كثرية ومن ترويع الخلاف في الحكم لاشتباه الواحد
الاول بالواحد بالمعنى الثاني وعدم الفرق بينهما وايضا لم يقصود في المحل الذي هو
لا يصد عنه الا الواحد فان المراد به الصدور على وجه اللزوم الذي هو مقتضى
الذات بلا داع ولا باعث وقصد غاية وروية لا ما يبياد منه اعنى الصدور مع
داع وارادة فائدة على الذات وقصد غاية وروية كانه المحل لغير وعدم الفرق بين
الامر من ونوع الوهم وظن الصدور من الخلق كالصدور منا **قوله** ما نقلنا عن
المحقق اي قوله وكان هذا الحكم قريب من الوضوح **قوله** فان مراده ذلك اي كون
الحكم ضروريا وانما قال ذلك لان تلك العبارة ليست بصيغة في ادعاء الضرورة
قوله ما عسى ان ينسك ان بان في الواحد لا يصد عنه الا واحد يقتضي ان
يصد عن المبدأ الاول واحد وعن الواحد اية واحد وهكذا فلا يكون موجودا الا
وهو في سلسلة العلة والمعلول مع انه ليس كذلك لوجود وجودات لا عليه
فيها اصلا **قوله** بعد تهجد مقدمة انما تقدم تلك المقدمة لتفصيل كيفية المعلولات

الكثير من الواحد باعتبار الجهات ولم تنفع الاستعداد منه تزيلا لاذهان اولها يذكر
 مثال يشبه ما نحن فيه من وجه وان كان سافرا من وجه اخر حيث يقتضي المفارقة
 استئصال غير الواجب تعال بالعلية مع انه خلاف قول الجميع كما في **قوله** بالنظر الى ما في
 اي بواسطة بان يصدر عن ج بواسطة مثلا **قوله** واعتبرا للذهب في المتوسل
 اي في الوسايط بان يعتبر بينهما احد هاهنا الاخر في يصدر عن بواسطة ج شيء
 وبواسطة ج شيء اخر وبواسطة ج شيء وبواسطة ج شيء اخر وبواسطة ج شيء
 ج ب ك اخر وج ب شئ وج ب شئ وج ب شئ وج ب شئ وج ب شئ وج ب شئ وج ب شئ
 في المتوسلات كونها فوق واحد لا ترتيب في الواحد اذا كان واسطة وهو ثم
قوله ما في هذه المرتبة الثالثة **قوله** فاذا جازنا هذه المراتب الى الثلاثة المذكورة جاز
 اي اسكن وجود كثر اي الوصول الى مرتبة من المراتب الثلاثة لا حقيقة لا يجرى بعد الجهات
 والموجودات فيها في مرتبة واحدة لا عدد جميع المراتب **قوله** هو ان جاز قوله وسياتها
 موافقا لما في شرح الاشارات هذا شروع في بيان الوجه الحقيقي لصدم الكثرة
 بعد المعلول الاول وما كان معقلا وتتم بها كاعتبرت **قوله** عرفت صدي
 محقق فيه اذا الوجود والمهيبة عين المعلول الاول وليس باعتبار مرتبة **قوله** وباعتبار
 ان له هوية اي شخصيا غير متحقق الاول تعال ان ثبوت المهيبة له اما هو للزوم معاينة
 للاول تعال ولولم يكن له ما هيبة وحقيقة غير حقيقة الاول بل كان نفس الوجود
 كالاول نعم كان عينه لا اعتبارا له والمراد بالمهيبة هنا ما يفي في جواب ما هو الى المراتب
 من المحسوس والفصل **قوله** وباعتبار ان جازنا هذه المراتب الى ما في اعتبار المبدأ
 الاول مع التجرى في فعله للمبدأ **قوله** اثنان منها فيشر كان في الغرض ان الوجوب
 وعقله الاول انما يوصف العقل الاول بها بالقياس الى الغير الخارج عن الذات
 وهو الاول بقوله لانها امران اضافيان بخلاف المهيبة والامكان والوجود وعقل

ذاتة تصف بها نظرا الى ذاته من غير اعتبار ونظرا الى الغير وليس الغرض انهما ليس
 من الغير كما هو المختار منه لان وجوده من الواجب وانما كان المهيبة والامكان حال
 له من حيث ان بالقوة والوجود وعقله لذاته حالان من حيث انه بالفعل لان المهيبة والامكان
 عديمين بذاتهما وجودين بغيرهما فيكون المعلول الاول بالنظر الى المهيبة والامكان قوة
 محضه وفعلية بوجوده بناء على ان المهيبة محض لا العرض فاقصده بالامكان وانما
 لا يشرط الوجود والعقلية بخلاف انقضاء الوجود وعقله لذاته فانه شرط بالوجود
 نفوق حد ذاتي مع قطع النظر عن الوجود يمكن وذو مهيبة وليس بوجوده كاعاقل الاول
 بدون الوجود فالمراد ان الما صية والامكان صفتان له من حيث انه عديم والآخر صفتان
 له من حيث انه موجود **قوله** فالصادر الاول من هذه الجملة انه هذا سبق على صالة الوجود
 وانما المعلول بالذات **قوله** واذا اعتبر ذلك لمع مبدأ الاول انه اي اذا اعتبر تحرك المعلول
 الاول مع اضافته ونسبته الى الواجب تعال كان غائلا للاول وانما اعتبر اضافته الى الاول
 لان العالمية بالغير صفة اضافية لا يتحقق الا بالغير فمقتضى قوله مع المبدأ الاول ملاحظ
 الاول اما باعتبار تعدد مهيبة عليه او بكونه عليه في المحاكم بان كون الوجوب والامكان
 حقيقته في المرتبة الثانية غير مستقيم لتوقفهما على الوجود الذي في المرتبة الثانية فمعما
 في المرتبة الثانية واوردا في غير ذلك فليرجع اليه **قوله** فخران العقل الاول انه اي
 هيبة التي لا يند عليه للعقل الذي تحتها الى حاله التي لا بالقياس الى مبدئه عليه
 للعقل التي تحتها الى حاله التي لا في ذاته فان بالما وما شبهه كالمقامين عليه
 من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول ليس به العلة ويناسبها يعني اذا استدعاه ان احد
 انه وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان السبب الاخر هو وجودا من السبب لانفس
 وحيا سندا الى السبب لان المعلول لا يكون انه وجودا من سببه **قوله** اقول الوجوب
 كالمقامين عليه من المبدأ الاول فلم يجعل مبدئه للعقل فمقتضى **قوله** وليس

اذا كان الاختلاف في دفع وحل هو انه يجب ان يكون تحت كل عقل تلك وعقل الى غير
 النهاية لان تعدد الحقائق في العقل سبب لوجود تلك وعقل منه وهو متعلق في
 كل عقل وحاصل الجواب ان تعدد الحقائق في العقل مقيد بصدقها والكثير منه لا موجب
 له **قوله** فان الموجبة لا يتعكس لئلا لا يتعكس لنفسها او لا يتعكس بانها اي لنفسها **قوله**
 والسبب في ذلك ان في عدم اطراد الحكم عن صدق العقل والاعتقاد من كل عقل **قوله**
 وتارة بانه يعقل نفسه الصواب لعقل نفسه عطفنا على ما فيه **قوله** من الواجب
 علينا ان يتصل اي بين وبين المصدر من غير تردد **قوله** فان الجملة الى الرد **قوله**
 بل جعل علة اي تعقله الاول مع وجوب وجوده **قوله** فاعلم ما ذكرنا اي جعل
 الا مكان وعقله لنفسه بعد لتلك ولا منافضة لان الاول علة لما ذكرنا اي بالقوة والثاني
 لصورة التي بها بالفعل فكل علة **قوله** فاعلم ان شرا شغل **قوله** على سبيل
 الاستقلال اي بان يجمع على العلول الواحد من كل منهما مستقل في التأثير والاعيا
 فيكون هذا الفيد لا يخرج توارده العلين المستقلين على معلول واحد على وجه التبادل
 او التعاضب كما ياتي وفيه انه لا وجه لتخصيص كلام الله بالاول وقوله دليل ان فيه
 انه لم يدل كلام الله على ان الكلام في العلة المستقلة فضلا عن صور الاجتماع
 ويعمل ان يكون مراد بقوله على سبيل الاستقلال الاحتراز عن الخلل النافضة اي ان
 عدم صدور الواحد الا عن الواحد انما هو اذا استقل الواحد بالعلية واما مع عدم
 الاستقلال فلا مانع من التكرار في العلة بان يحصل العلة الشاملة من اجتماع امور
 الغرض من هذا التبييد دفع ما يتردد من قوله وهذا الحكم يتعكس على نفسه وهو
 الحكم يتعكس على نفسه وهو انه لا يصدر من الواحد من جميع الجهات الا الواحد
 من كل وجه كذا لا يصدر الواحد الا عن الواحد من كل وجه مع انه ليس كذلك لاجزاء
 صدور الواحد من امور كل واحد منها جزءا عنه ففقد الحكم بقية الاستقلال البنية

هذا الكلام

هذا الاشكال فندبرج قوله دليل ان انهما من سلة الواحد لا يصدر عن الا
 هي في العلة المستقلة كما لا يخفى فكذلك عكسها **قوله** بل لا ياتيها كانت اي
 تكون تعدد العلة على سبيل التبادل كما ياتي **قوله** تبادلها ابتداء المراد به ان كلا
 منهما كان صالحا لاجبار المعنى قيل ايجاز بحيث لو لم يوجد هذه العلة او جده
 غيرها فيكون كل منهما علة للايجاد بالقوة الا ان المؤثر احدهما خاص والمرا بالاعتقاد
 ان يكون احدهما علة للايجاد والآخر للبقاء او يكون كل منهما علة في الاجازة ان يوجد
 احدهما ثم يتقدم ثم يوجد الآخر يتا على جواز عادة المعدم وكيف كان لا بد
 ان يكون لكل منهما في صورة التعاضب تاثيرا في المهم **قوله** والتحقق اشتاع
 كليهما هذا ياتي في ما ذكرنا في بحث الماهية في اول المسئلة الخامسة منها ان عدم
 جزء من العلة المركزية شرط السبق علة تامه لعدم المركب مقدم كل جزء صالح مع سبقه
 لعدم المركب فندبرج الا ان يحضر الكلام هنا في علة الوجود ويترتب منها وبين علة
 العدم **قوله** فكذلك لا يجوز اشتراط خصوصية **قوله** يظهر منه انه ان العلة من حيث
 هي علة تامه اي من جهة خصوصية بينهما وبين معلولها لا توجد بينهما وبين
 يقتضي المعلول المعين كذلك المعلول المعين من حيث هو معين يقتضي علة
 فلا بد فيه اي من خصوصية بينه وبين علة معينة لا توجد بينه وبين اخرى
 وهو خلاف ما مر عليه من ان المعلول المعين لا يقتضي علة معينة بل علة ما ومن
 ثم قالوا العلم بالمعلول لا يدل على العلم بالعلة المعينة **قوله** واما انه
 عليه القدر المشترك ما مر كان على تقدير عينية الله والمشارك وفرضه وهذا شريع
 في تحقيق حقيقة وفرضه او العدم **قوله** لا قوى تحصل او اثر وجود من المستفيدة
 يراد ان القدر المشترك لا يمتثل مثلا لا تحصل له في نفسه فلا يمكن ان يصير علة
 للامر المعين المتحصل وكذا اذا كان الله والمشارك غير الجب من الامور المشتركة

سواء كان له تحصل في الجملة او لا ولا ريب ان اذا كان له تحصل في الجملة لا يصير له ما له
عقل تام كالشيء الشقي المعين وعادة الله يقول على ان العدد المشترك له يحصل في
الجملة فقدر **قوله** مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد وانما هو ليس واحدا
بالشخص بل واحد بالعموم اي العلة مطلقا الصورة بمعنى احدى الصور على سبيل البدل
هو شيء كذا المهيول لا صورة معينة فلا يصير له الواحد بالشخص فتقول مجموع العلة
والصورة ليس واحدا بالعدد وانما هو مشترك في الصورة ليس واحدا بالعدد فيحصل في
ان مجموع العلة والصورة غير واحد بالعدد باعتبار احد جزئيه وهذا ينبغي على ان
المهيول واحد بالشخص والا فلا يابس بان يكون الواحد بالعموم علة الواحد كذلك
بان يكون الصورة العلة ملة لحصول من المهيول المستقيمة وهكذا لكن معنى كلام
الشيخ على ان المهيول في جميع الصور يتشخص بالذات مشتر بين الكل وانما يزول تشخصه
العام من جهة الصورة بتعاضد الصور وتتشخصه الذات مخفوض مع جميع الصور فيقدر
ثم ان في ذلك كلام الشيخ على ما ذكره الله تعالى لان مراد الشيخ بالواحد بالعموم يحصل
ان يكون هو ملة الصورة اي احدى الصور على سبيل البدل وهو غير العدد المشترك
الذي هو الله لا لا ينبغي تصور لو كان مراد الشيخ ان العلة هي نوع الصورة كان
لا على الله لان قدر مشترك بين الصور المراد به لكن قوله الشيخ ولا يتصور اجتماعها
الا باحدا هو مستفاد فان قيل احدى الصور اية مفهوم مشترك بين الصور كونه
فهو اية قد مشترك قلنا ليس المراد من كون العلة احدى الصور ان هذا النوع
هو العلة فانما هو عرقي اعتباري لا عقلي لانه الخارج فلا يصلح للعلية بل العرقي ان
واحدة من الصور المعينة الخارجية علة للمهيول وهو ليس بقدر مشترك فقدر
قوله او لا وهناك كذلك قبل هذا غير موجود في نسخة الشفا فهو من زياد النسخ
اذ لا موقع له هنا وانما ينبغي ما ذكره اخيرا **قوله** ويمثل طبيعة المادة انما هو مثل

طبيعة المادة

طبيعة المادة عطف على قوله الواحد بالعدد اي لا يكون علة لمثل المادة **قوله** فانها ما
بالعدد وهذا يدل على ان المهيول يتشخص بالذات ليس لها عموم كما مر **قوله** المستحق
وحده عموم واحد بالعدد المراد بالواحد بالعدد هنا هو الفاعل الموجود للمهيول
والصورة والعرض ان الفاعل اذا كان واحدا بالشخص فلا مانع من كون بعض شؤنا
بالعموم **قوله** وهناك كذلك اي ان الامر في علية الصورة للمهيول كذلك لان الصورة
ليست مفيدة الوجود بل من شرطه والمفيد له واحد بالشخص وهو المجرى للمادة عن
المادة **قوله** ولا ينبغي جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره ان المراد بصورة
الاجتماع وغيره صور التبادل ابتداء والتعاقب لانها لا تتحقق اشتراك كليهما جميعا
فترشع في الاستدلال عليه فاما ان يشير هنا الى ان ذلك الدليل عام مجرى في
الصورين اذ لا بد للمعلوم من خصوصية بينه وبين علة وهو غير ممكن بالنسبة الى العلة
وانما بقية صورة الاجتماع وغيره لما عرفت من انه في صورة التبادل لا تأثير الا لعدد واحد
ولا يمتنع ان في العلية بخلاف صورة التعاقب فانه لعله من العلمين تأثيرا في الآخر
او فيه وفي البقاء كما مر فصدق اجتماعهما فقدر **قوله** لمختلف النوع واما المختل
بالشخص فلا مانع من تعدد مقتضى الطبيعة النوعية بالشخص كما مر في محله **قوله** كما
لشخصات فانها تختلف بالنوع لا ينفك عنها في متعدد يتصور نوع كل منها في شخصه
كالوجودات الخاصة الممكن **قوله** لكاشف خارج عما نحن فيه اي يجوز ان يصير
الواحد باعتبار هذه الحيثيات علة لا نوع متعدد **قوله** لان الاضافه الى الذات
لان الذات قد يكون اعم فتمنع عن المنزوم واللاتم هنا هو المعلوم والعلة هي
المنزوم والاضافه الى الذات اي وحده المعلوم بالنوع لا يقتضي الاضافه في العلة
اي وحده العلة **قوله** لان تكرار الماهية النوعية اي ان تعدد العلة بالنوع مع
وحده المعلوم بانما يقتضي قبول ما ذكره للتكرار لان تكرار الماهية النوعية لا يمكن

بلا تكثر المادة كما تقدم في بحث الشئ **قوله** فلا يخالف فيه وبين كلام الشيخ وذلك
لأن كلام الشيخ مبني على عدم قبول المادة للتكثر وكلام القاسمي على قبولها ذلك **قوله**
بالخالف والمضاد أي بكل منهما لا يمتنع معا فان كانت السواد والجلود والعكس
فردان لنوع الخالف ومعلوم أن لجلدهما الذين هما السواد والجلود وهما أحدهما
بالنوع وكذا المضاد **قوله** على تقدير كونهما وجوديين هذا فرض مخالف للواقع **قوله**
فإن مع اعتبار الأفراد أي إذا اعتبر الأفراد في طرف العلول وهو فرد الحرارة يكون
العلول أي أفراد النار وان اعتبر في الطبيعة في طرف العلول كان العلول أي طبيعة
الحرارة ولا تعد في العلول باعتبار النوع كما هو الفرض **قوله** وكذا دفعه مناقضة
أي في نفس في مثال تعدد العلول بالنوع واختار العلول فيه بالحرارة المعلقة بالآلة
المشتملة وجه المناقضة أن الحرارة لا تتحد بالنوع بل الحرارة الشئ مثلا لنوع وحرارة النار
نوع آخر وهكذا تدفع هذه المناقضة شارح المقاصد بأن المراد باختار العلول بالنوع
اختاره في شئ النوع أصنافا كان أو حقيقة فثبت أن الله أن هذا النوع ليس شئ بل كان
المراد بالنوع هنا هو النوع الحقيقي كما هو المبدأ في الأولى ما ذكره الله سابقا من تنبأ
المثال على كون الحرارة مظهر متحد بالنوع **قوله** ولهذا لا يقال أي لأن المراد بالنسبة بين
العلية والعلول لا يقال بها بدل النسبة بين ليعود الظاهر إلى العللة والعلول **قوله**
من حيث هي عللة أي مع وصف العلية لا ذات العللة خاصة وكذا قول من حيث
هو معلول **قوله** أي كذا الذي من ثواب المعلولات لعدم وجودها إلا في العقل
قوله وهو مزيل للشك فيه أنه لا دور ليس معنى عليه الشئ لنفسه حتى يكون
الدليل من المنافع فيه بل هو لازم له كما ناقضنا الشئ إلى نفسه لازم له وإنما دعاه
كما أشار إليه الشئ كون الشئ عللة الشئ معلولا ليقدر **قوله** فمضروب وشيئ للعللة
أي لما انكر الامام أن يكون للتقدم معنى سوى العلية وأنه بعد التسليم لا يثبت ذلك

المعنى

المعنى للعللة والجيب اثبت له معنى حرارة ثابت للعللة قال الجيب فمضروب **قوله**
أن يجعل الوسط أي الدليل فإن الحد الوسط في القياس هو العللة لثبوت محمول الشئ **قوله**
فيقول هذا مقتضى نفسه وكلما يقتضى في نفسه حاله فمناج **قوله** وإنما كان أقوى
أي أقوى من الذي جعله أولى **قوله** على تقدير التقدم أي على تقدير جعل العللة بغير الذي
وهو تقدم الشئ على نفسه **قوله** فقد يتعكس الاختلاف أي قد يقتضيه شيان كل منهما
إلى الآخر بمعنى استناع الاختلاف من الطرفين كالسلازين ولا يخفى أن الامام ادعى افتقار
الشئ إلى نفسه لا افتقار الشئ إلى ما يقتضيه به وهذا الجواب يناسب الثاني لا
الأول لا الأولى أن يوافقت الشئ إلى نفسه بمعنى استناع الاختلاف في نفسه ضروري لا
ضاد فيه **قوله** مع تحت الشئ أي أن ادعى بافتقار الشئ إلى نفسه استناع الاختلاف
عن نفسه مع اعتبار تأخر عن نفسه كأن المقتضى الشئ متأخر عنه ورتبه عليه مثلا
أورد في تقدم الشئ على نفسه **قوله** المردود والمرضى المردود هو تقدم الشئ على نفسه
والمرضى افتقاره إلى نفسه **قوله** وتقررها أي تقرها الطريقة لا المقصد **قوله** فقامت
على الواجب بالغير إلى العلول الواجب بالغير بالربيع عليه هذا النوع من عدم أي تعدد
بعدم علته وعلته علته وهذا يجري في علته لأنها أي واجبة بالغير وهكذا في جميع
أحاد السلسلة لأن المردود من الجميع يمكن فلا يمكن وجود شئ منها فلا بد في وجودها
من استنادها إلى الواجب بالذات ومع ينقطع السلسلة وتنتهي وهذا الدليل كما
نرى في السلسلة بتسليمه التعاطي والاجتماع والمرتبة ومن هنا اشكال وهو أن
يجوز التسلسل النعاني فيقول أي بانتهاء الممكنات إلى الواجب مع القول بعدم تناسلها
تكتف جمع بين الأمرين فتدبر **قوله** لنا تحصيل جملتين أي حصول الجملتين أهما مورد فرض
استناد جنس مراتب السلسلة وأن يكون ثمة الأسس واحدة **قوله** من العلول
قبله أي قبل العلول الآخر والمعلول الذي قبله بمعنى مراتب العلول

السادس فيكون الساقط من الجملة الاولى جنس رطب فليكن ذلك على قدرتك **قوله مستند**
لان ذلك ان وقع كل جزء من الساتمة بارزاً جزء من الناقصة قد يكون لعدم تناسخ
المتحدة ولا يلزم كونه للنسأوى حتى يلزم الخلف **قوله** اما متساويان اتم دعوى الضرر
على انها اما متساويان او متساويان لا فائدة فيها فيما نحن فيه لان المزدوم المستمر
عند انقضاء العرض انما يختلفان في الزيادة والنقص لكن انما ذكر نقصاً لا واما مبنى
الجواب على دعوى الضرر على لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق **قوله** لكانت
متساويين المراد بالمساواة ان يكون بارزاً كل واحد من الساتمة واحداً من الساتمة
وهو ملزوم للنسأوى بل غرضه قولنا اما متساويان او متساويان انما ذكر ترتيب عليه
لزوم النسأوى بعد تعدد الساتمة واما في النقص الذي لا واسطة بينهما فذكره
من باب التمهيد لا التفضل كما ترى **قوله** اذا حصل الوجود في دخل تحت الوجوه
سواء في موجوداته ام لا وهذا الشرط احراراً عما يدخل في الوجود من المعدومات فائدة
لا يجري فيه دليل ابطال التسلسل كالعقد بالجملة غير المتناهي على قسمين اما بالفعل
او لا يثبت والثاني كالعقد ومقدورات الله تعالى كما ياتي وادلة ابطال التسلسل انما
يشتمل الاول لا الثاني **قوله** وكذا نفى الحقيقة في اي كذا اجابوا عن نفقها
او وكذا نفقها يجاب عنه بهذا الجواب اعني عدم ضبط الوجود وكيف كان فالجواب
وكذلك **قوله** وذلك اعني وجوده ونقصه والجواب عند صاحبه ان مقتضى
ان لا يثبت غير شأهية بالفعل بل لا يثبت عند حد ويمثل ذلك يجاب عن النقص
بالواحد والاثنين والوضوح لم يغير من **قوله** ومعنى عدم تناسخها امر اخر وهو انها
لا تنف عند حد لا يكون فوقها متدور **قوله** فاذا جعل الاول من احد على اخرى
بغيره مقابلة كل جزء من احد هما بارزاً كل جزء من الاخرى اجمالا لتعدد التفصيل
من غير حاجتنا الى ضرب الازالة عن مرتبتها بل يكفي تبديل نسبة اخرى مع كون الازالة

في محالها كما يصح به الله **قوله** وقع الثاني بارزاً الثاني اي وضع كذلك بنفسه من غير حاجة
الى جعل وتطبيق كما يصح به الله **قوله** ليس في الخارج الى قوله ولا في الدهن اتم فيه انما
مع احكامها في الوجودانية وليس وقوع احدهما بارزاً احاداً اخرى في الخارج وهو في
ولا في الدهن مفقداً لا شئاً واما اجمالا فيمكن في التعاقب اية فلا زيف والجملة
فالتطبيق ليس لالاف من اجمالا وهو ممكن في التعاقب كالمجتمع فالصواب في وجه الزيف
ما سبب ذكره في غير المربى من عدم التميز بين الاجزاء في الخارج حتى لا يحطوا العقل كذا
اجمالاً ويطبق بينهما مع عدم الاجتماع في الوجود يجري فيه ذلك اية ويمكن توجيه
كلامه بان هناك مقدمة مطوية هي ان الانطباق في الاجمال في العقل غير التعاقب لعدم
اجتماع وجود الاحاد في الخارج والتفصيل في العقل غير ممكن وكذا لا يمكن التطبيق في الخارج
فقد برز كانه قال ولا في الدهن لاسيما في وجودها من مفقداً ووجودها في اجمالا
غير كاف وهذا ان الفرق بين التعاقب وغير المربى ثم لا يمكن فرض التطبيق في
اجمالاً على نحو خرجها الى الوجود في الخارج لوجودها على الترتيب وان لم يكن على ذلك
مختلف غير المربى فمذهب **قوله** لجواز ان يقع في اي في الخارج **قوله** فامساق النظام المراد
التسوية بين الاجزاء والترتيب بينهما وكون جزء في جزء **قوله** فان قيل التطبيق في ايراد
على ما ذكره في غير المربى من ان لا ترتب فيه بين الاحاد في الخارج واعتبار العقل ينقطع
وحاصل السؤال ان ملاحظة الاحاد بنفسها غير ممكنة حتى في المربى كالمجتمع
واما يتضح ملاحظتها اجمالا وهي ممكنة في غير المربى اية **قوله** فان وقوعه في بيان
لللذات في المدعى في قوله ولو توقف الى قوله لو سهر في الغرض منه بيان عدم امكان
وقوع التطبيق في الخارج في صورة الترتيب واذا بين عدم امكان ذلك لم يبق فرق بين
صورة الترتيب وغيره اذا التطبيق ينحصر في العقل وهو غير ممكن بنفسه في الشئ
مزدور ويمكن اجمالا اية معاً والمراد بوقوع بعضها بارزاً بعض ونسبتها ليه

يمكن في

البعد في الخارج هو الرتب في الاحاد فيه ومعناه ان الرتب جميعا في الخارج ليست
 ان مجرد الرتب بينهما فيمكن في حصول التطبيق في العقل اعلم ان ما ذكرناه في بيان
 قوله فان وقوعه في قولنا والعرض منه ثم بعيدا الاول ان قيل في بيانه انه من
 المعلوم وجوب كون التطبيق بين الجملتين في العقل اذ لا يتطابق في الخارج ضرورة
 ضرورة اذا ثبت ذلك فنقول لا فرق بين المترتب وغيره بعد فرض اجتماع احاد التسلسل
 في الوجود لا ووقع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج اذ الرتب بينهما
 في الاول دون الثاني ومجرد ذلك لا يفي في الانطباق في العقل تفصيلا ولا يكفي في حقيقة
 يقين ان الانطباق حاصل هناك في الخارج لا في غير المترتب اى لا يمكن ان يقال ان
 العقل تفصيلا لمحصل الانطباق في الخارج كذلك وبالمجمل فالعبارة لا تخلو عن
 تشوش واضطراب واغلاط وكان الاولى ان توضح في ان الانطباق حاصل هناك
 في العقل تفصيلا مع استناد قوله في الخارج وحاصله على هذا ان الرتب بينهما في
 الخارج تفصيلا لا يوجب الانطباق في العقل تفصيلا حتى يقال **قوله** كيف انما اريد
 يكون وقوع بعضها بازاء بعض في الخارج انطباقا عقليا او لا انطباقا في **قوله** بين
 كل منها وبين ما تقدم عليه من احاد الجملة الثانية الناقصة فانه قد مر انها قبل
 المعلوم الاخر محسوس **قوله** قلنا ان الماركة لما كان حاصل السؤال ان التطبيق
 تفصيلا فيمكن في المترتب بعد التحقق فيه الملاحظة التطبيق الاجمالي وهو خارج
 في غير المترتب احباب بما حاصله ان التطبيق الاجمالي غير ممكن في غير المترتب ان جرى
 فيه برهان التطبيق وجب التطبيق تفصيلا وهي متعذر ضرورة اما بيان بطلان **التطبيق**
 الاجمالي فلا بد من ثبوت الاحاد وتبين في الخارج بان يكون البعض في اول المرتبة
 والاخر في ثابتهام هكذا يقع التطبيق في العقل اجمالا بين الاحاد المترتبة المتعينة
 في الخارج بعد ملاحظتها كذلك اجمالا واسمع عدم التميز والترتب بينهما في

الخارج فيه

الخارج فلا بد من التميز والترتيب بينهما في الخارج في العقل وهو موقوف على ملاحظتها
 تفصيلا وهي متعذر ضرورة **قوله** تعين فيه عصبه اى في الخارج محسوسا او محسوسا
 كل منها اى كان في المرتبة الاولى كان تعيينه في الخارج بوقوعه فيها وهكذا **قوله** بالعصب
 المذكور اى يجعل الاول من احاد الاولى بازاء الاول من احاد الثانية وهكذا **قوله** انما
 يجب كذلك اى لان لا يميز بين احاد في الخارج ولا اثنين لما فيه حتى يكفي ملاحظتها
 اجمالا على الترتيب الذي في الخارج لا لان اصل التطبيق موقوف على الملاحظة **التطبيق**
 حتى يقال انها غير ممكنة في المترتب فتنبه لما كان التميز والترتب في الخارج كفى
 الملاحظة اجمالا في تطبيق احاد وفي غير ما لم يكن ذلك وجب الملاحظة تفصيلا
 في تطبيق احاد وهي متعذر فاستحال فيه التطبيق **قوله** واما ما بين آية هذا معنى
 على ان كان التطبيق في غير المترتب الا ان لا يلزم منه الفساد المترتب عليه في المترتب
 وهو انتهاج الناقصة والترتبة معا وهو خلف وعدم لزوم الخلف لما بينه الله وحده
 مناسبة هذا الكلام بهذا المقام انما اجاب الله عن قول المتكلمين بغير عدم التماثل
 في غير المترتب بتسايرهما في التطبيق بانه تعذر التطبيق هنا وهذا القابل لما تعذر عليه
 اتمام هذا الجواب ويزوم ان كان التطبيق في غير مترتب عند اجواب من قول المتكلمين وهو
 لا خلف هنا لعدم لزوم انقطاع الناقصة لما تبينه والله زيف هذا الجواب بما ذكره
قوله بازاء الخامس من السلسلة اى المرتبة الخامسة من المراتب الخمس قبل المعلوم
 الاخير من السلسلة الاولى فيكون بازاء السادس من احاد التسلسل اذ اعدت من المعلوم
 الاخير وبالمجمل المراتب الخمس اى قبل المعلوم الاخير لا يدخل فيها المعلوم الاخير
 فذا لوحظ حرجه عنها كان الاول من السلسلة الثانية بازاء الخامس من تلك المراتب
 واذا اعتبر المترتب الخمس مع المعلوم الاخير كان بازاء السادس منها **قوله** او فرضنا انما
 انزوت بعض الشئ وفرضنا بالواو فيكون عطف نفسه لقوله اطبنا. وعلى الاول يكون

المراد بالفرض الفرض العفلى وبالاطباء اطباء اليوم **قوله** الجزء العاشر من اثنا عشر
 هذا لما يتم بناء على كون المراد بالخاص من اثنا عشر هو الخامس من المراتب الخمس التي
 قبل العلول الاخرى واما ان اريد به الخامس منها ومن العلول الاخرى لم يصح بل وجب
 ان يقر في الجزء التاسع وقس على ذلك قوله الخامس عشر بآية العاشر فان قيل سيجعل
 وقوع الجزء العاشر او التاسع من اثنا عشر بآية الخامس من الاولى وكذا الخامس عشر
 بآية العاشر وهو ممتنع فكنا اما المراد بالعاشر من اثنا عشر ما كان عاشرها قبل اثنا
 عشر المراتب الخمس منها او المراد الجزء الذي كان بآية العاشر قبل التطبيق اعني الخامس
 من اثنا عشر او المراد ان الجزء العاشر من اثنا عشر بآية ما كان الخامس منها بآية
 قبل التطبيق وفيه بعد فتدبر وقر على ذلك قوله الخامس عشر **قوله** ولا حاجة الى
 فرض ان هذا انما يتم مع تحريك التسلسل وتطبيق اولها باول الاخرى فرضا واما
 بدونه فلا بد فيه من تطبيق كل جزء من اثنا عشر لكل جزء من الاولى ولوجابا او
 سيقترح بانه لا حاجة الى التحريك وبين الكلامين تناقض فندبر الادم الا ان في المراد
 عدم الحاجة الى الفرض التبعي للاحكام منه ومن الاجمالى **قوله** ما زعم بعض
 الاعاظم ان يستفاد من كلامه وجهان في ابطال برهان التطبيق **قوله** ان يمكن
 وقوع التناقض بين الناقصة والزائدة اي زيادته الاخرى في جهة العرض بان ينع
 بآية واحدة من الناقصة اثنا عشر من الزائدة لا في جهة الطول كما ينع الماء بآية
 الالف واليه اشار بقوله لا استناهيات الى قوله وليس يصح **قوله** ان لا يمكن تطبيق
 جميع احاد الناقصة على احاد الزائدة لانه انما يصح مع اسكان تحريك جميع اجزاء
 التسلسل الغير المنتهية وهو ممتنع فلو قوف على الحق كذلك واليه اشار بقوله
قوله في جهة التناقض من اجل بقوله اذا طبق او بقوله المختلصين **قوله**
 وجهين او فرضين يمكن ان يرد بالفرض الجواب الى هذا العقل فتدبر **قوله** وانتقلت الى

انهم وقوله فلا يزال تنقل وتزداد هذا الكلام ثم سبى على ان التطبيق لا يمكن بدون **قوله**
 وتحريك جميع التسلسل غير ممكن فلا بد من وقوع التطبيق تدريجا واثنا عشر قبل
 التطبيق لئلا يمتنع من اجزاء الناقصة باجزاء الزائدة يكون الزيادة في الطرف المنتهى و
 بعد تحريك بعض اجزاء الناقصة وتطبيقه على الطرف المشاهي من الزائدة يبقى ما عداه
 في موضعه الاول لان الموضع عدم امکان تحريك غير المشاهي دفعة بل اثنا عشر
 فبقي ما بين الطرفين المشاهي من الناقصة الذي حررته عن موضعه وبين ما هو في
 لهجه خالية وبلغ زيادة الزائدة في الوسط في مقابلة هذا الخلاه وكلما حركت
 من الناقصة الى الطرف المشاهي يقع الزيادة من الزائدة فوجد بلا مقابل من اجزاء
 الناقصة ويكون ما فوق الزيادة له مقابل من اجزاء الناقصة وهذا معنى قوله ولا
 يزال تنقل وتزداد في الاواساط **قوله** ما دام الوجود لا يكون الزيادة ولا تنقل
 ما دام يفرض العقل حركة بعض اجزاء الناقصة وتطبيقه على بعض اجزاء الزائدة ما لم
 كون التحريك تدريجيا وفرضا بعد فرض **قوله** ولا يكاد ينتهي الى حد لان العقل لا
 يمكن اعتبار تحريك غير المشاهي وملا خطه فلا يمكن تطبيق جميع الاجزاء **قوله** فاما
 ما ابتلي على منقطع **قوله** انتفلى وفيه **قوله** اما في حد الطرف وذلك قبل
 التطبيق واما في شيء من حدود الاواساط وذلك بعد تطبيق بعض الاجزاء **قوله** فاما
 الفرض محتملا اي عاملا او الفرض بمعنى العقل فمحتملا بمعنى فرضا **قوله** وهو
 كاش لا يقتضيلا فيه تماثل اذا لاميز الخطا جمالا كاش بعد حصول التميز في الخارج
 ولو في اوقات كما مر تدبر **قوله** وليس فرض الى قوله في كون اي لا فرق بينهما في هذا
 اي في كون التميز العقل لا في الخارج وهذا التدرك في اشتغال التطبيق فانه هو
 مناطه وقوله الا ان التميز في بيان وجه فرق بينهما لا يدخل في خلاف الحكم اذ
 اشتغال التطبيق **قوله** حاصله في مجموع الاوقات اي بوجود كل جزء في جزء من مجموع الزمان

قوله يستلزم القول بوجود الكل أي وقت بدون وجود شيء من أجزائه فيه ولما وجود كل
جزء في وقت آخر فليس بوجود المجموع ذلك الكل إنما يتحقق بوجود أجزائه مجتمعة في وقت ولما
وجودها مستقرا فلا يتصور منه كل ومجموع **قوله** هذا النوع من الوجود أي وجود كل جزء
منه في وقت **قوله** لا في نفسه أي لا في نفس زمان الكل بل في أجزائه أي لا يكون للكل
زمان واحد يجمع فيه أجزائه بل إن منه متعدد كل جزء من الكل في جزء منها **قوله**
أجزاء البرهان فيقضي في هذا النوع من الوجود **قوله** فاللزام تفريع على قوله ولا بد
أن **قوله** ليس وجودها في العرض من هذا ومن السؤال الثاني بيان وجه لاجتماع
برهان الطبيعي في الأمور الغير المرتبة في نفسها وبحسب وجودها العيني مع عدم
تناهيهما وكذا في الأمور المتعاقبة الغير المشابهة لأن حيث عدم الترتيب في الأولى
وعدم الاجتماع في الثاني بل من حيث الترتيب والاجتماع في أمثالي العالمين وفي الله
أو في علم الله تعالى كما يأتي في الأخير في السؤال الثاني فإن قيل العرض بطل التسلسل
في الأمرين برهان الطبيعي وفرض برهان المبادي ونحوها يقتضي تحته وإمكانه
بل وقوعه وهو خلا في المقام قلنا العرض لو فرض وجود الغير المشاهي على التعاقب
أو غير ترتيب لزم وجودها في المبادي ونحوها مجتمعة ويلزم منه جريان برهان
التطبيع فيه وضاده ونشد يعلم عدم إمكان وجود الغير المشاهي على التعاقب أي
واللزام وجودها في أمثالي ونحوها ويلزم الفساد المذكور **قوله** على القول بأصل
أي يكون عليه نعم بأقسام صور الأشياء في ذاته تعالى ومعلوم أنها فيها **قوله**
على ترتيب سببي وجري أي يكون حصول بعض الصورة في ذاته تعالى على تحصيل بعض
آخر فيها كما في الخارج **قوله** فلا يلزم أي إنما اعتبر الترتيب في الصور لكونها معلولة
لنوع فلو لم يعتبر الترتيب فيها لزم صدور الكثير عند تعالى مرتبة ذاته وفي أمثاليه
مع أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد كما مر فقل ما حصل في ذاته نوع صورة واحد

ثم برهانها

ثم برهانها في الصور على الترتيب ولا يخفى أنه لا يلزم من ذلك وقوع الصور جميعها
في سلسلة الطول على الترتيب بأن تنفع كل صورة تحت أخرى ومعلوم لها أصل جري لا يخرج
وقوع بعضها كذلك والباقي في العرض وفي مرتبة واحدة بأن يصدر بواسطه بعض
الصور صور عديدة في الموجودات الخارجية **قوله** لكن الصور عند وقوعه كون معلولة
وقوله وعدم غريب أي ومع عدم غريبها لتمام التناقض بين هذه المتألات ومن ثم قال الله و
له طريق في بيان ذلك **قوله** مجتمعة في الدهر أي مشتركة في مقام الوجود بلا تقدم ولا تأخر
ولا محيل لبعضها بالنسبة إلى الآخر بالنظر إلى انفس الموجودات الزمانية مع قطع النظر عن
ملاحظ بعضها مع بعض من حيث التقدم أو تخوه والذهر هو جهة الثبات وعدم التغير
كأن الزمان هو جهة التغير فظهر أنها مجتمعة من حيث الدهر أي مع اعتبار نفس ذاتها
وفي حد ذاتها من دون اعتبارها مع حادث وتغير آخر ومن غير ملاحظة تقدم بعضها
على بعض أو تأخره عنه **قوله** يعلم كرامة وقضى يعلم كرامة وقضى وقته وزمانه الذي هو
فيه علم أن يكون الطرف وصفا لقوله لا لا يستلزم بقوله يعلم علم أن علمه نعم شيء حال
بوقته الذي هو فيه حتى يلزم عدم علمه به بعد ذلك الوقت أو قبله وما ذكرناه هو
معنى قوله مجتمعة أي **قوله** لا يستلزم اجتماع معلولاته أي هذا هو الجواب عن السؤال
أي أن شمول علمه نعم واحاطة بها مع انشائها لا يتقيد بملكه إلا إذا اجتمع في زمان
وهو غير ممكن لنزاهة نعم عن الزمان **قوله** وأما الذهر فهو أوسع من الزمان أو مقيده
اجتماع الموجودات فيه مع امتناع اجتماعها في زمان فإن المراد من اجتماعها في الدهر
ملاحظتها في نفسها واعتبار وجودها في حد ذاتها مع قطع النظر عن نسبة بعضها إلى
بعض بالتقدم والتأخر أي بلا ملاحظة كون بعضها في الزمان الآخر ولا آخر في الوقت
الثاني وهكذا ومعلوم أنه بعد الاعتبار بجمع الكل في الوجود بلا تقدم وتأخر
أي تشترك فيه فالموجود في زمن نوح والموجود في زمن موسى مشتركان في أصل الوقت

بلا تقدم وتأخر بين الوجود لولا اعتبار في حد نفسه من غير نسبة الى غيره هذا معنى الاوسعة
 ولما ايجوب في نفسه انه ان اردنا ان الاجتماع في الدهر يسيل في الاجتماع في الزمان و
 الاجتماع فيه يتبع جريان برهان النقيض في المعانيات الغير المتناهية فيه ان لا
 يمنع لما عرفت ان الدهر لو وسع منه واعم منه لان المجتمع في الزمان يجتمع فيه بلا عكس
 فلا يلزم من الاجتماع في الاجتماع في الزمان وان اردنا ان وجود الاجتماع في الدهر يتبع جريان
 البرهان فيها فمعه انه ليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا لان الاجتماع الحقيقي
 فيه يسيل من اجتماع الزمان من الزمانية وهو مجتمع ومع الزمانية يسيل الاجتماع حقيقة
 لان التقدم والتأخر من لوازم الزمانات ولو بالعرض وانما لا يلزم عن الازم حال
 واما اجتماعها في الدهر فهو جاز بمعنى اجتماعها في نظم الوجود في الموجودية وهذا
 معنى قولنا ان الاجتماع بالاستشهاد منقطع **قوله** وليس معنى وجوده في الدهر دفع
 دخل هو ان الزمان في وجوده في الدهر هو الوجود الدهري غير الوجود الزماني وحاصل الجواب
 ان الزمان اذا لوحظ من حيث انه زمان في اي نسبة الى ما قبله وما بعده مشبه استمر
 زمان في الزمان في الواقع لم هذه النسبة سواء اعتبر الزمان لا واذ اعتبر لوحظ من حيث
 نفسها في حد ذاتها بلا ملاحظة النسبة كان دهرها ومعلوم ان عدم اعتبار النسبة لا يوجب
 عدمها في الواقع ولا بشرط في الدهر عدم النسبة في الواقع او اعتبار عدمها بل يكون عدمها
 اعتبارها والعرف بين الامرين **قوله** سوى ملاحظة ما هو في اي سوى ملاحظة وجوده
 بلا ملاحظة النسبة معه **قوله** على ما هو في اي زمان الطبيعة الموجودة في ضمن الاشياء
 هي انما هي لا يبرر ولا ادا لا يتحقق في نفس بشرط في اي مع الشخص دون الثاني لعدم اعتبار
 الصفة والحقيقة في لا بشرط لا انه يعتبر عند ما فيه **قوله** نوقت مجموعها على
 ما في اي اجتماع المجموع الى البناء لان جزء المجموع والكل يحتاج في قيامه وموقوف على
 الجزء وانما اعتبار الوقت يحصل الترابط بين الجوانب الغير المتناهية فيحصل التسلسل

لا بشرط

في الامور الغير المتناهية الغير المترتبة احادها وهذا وجد لشخص جريان برهان النقيض في
 الامور الغير المترتبة با رجاعها الى التسلسل في الامور المترتبة فيكون مجموع تلك الامور
 واحدا من التسلسل والباقي منها بعد اسقاط واحد منها واحدا اخر منها والباقي من التسلسل
 بعد اسقاط واحد منها واحدا اخر منها وهكذا **قوله** الملازمة ثم الى اخرى الملازمة بين
 قولنا اذا كانت الجملةان وقوله فلا شك في معنى لازم ان وجود الجملتين يسيل من كون وقوع
 كل واحد من احاد احدهما بازاء واحد من احاد الاخر من الامور الممكنة **قوله** فماتوقف
 عليها الى اخرى على ملاحظة الغير المتناهية في تعيينها وما يتوقف عليها هو النقيض بين احاد
 الجملتين **قوله** فان كل علة في تحليل لقوله في ذاته وصفه العلية ضروري في اي هذا
 الجواب **قوله** على معلولها في مرتبتها انما قد عدم الانطباق بقوله في مرتبتها لان انطباق
 العلة على معلولها الذي ليس في مرتبتها بل في مرتبة سابقة عليها ممكن وانما يقع انطباقها
 عليه في مرتبة واحدة فان المعلول ليس في مرتبة العلة بل في مرتبة سابقة عليها والمفروض في هذا
 الدليل انطباق العلة على معلول عليها المستندة عليها فان الامر الواحد على ما
 تحته ومعلول لما فوقه ويلزم من ذلك زيادة وصف العلية على التسلسل من غير انطباق
 على معلول في مرتبتها **قوله** منقطعها على علة اي علة التسلسل عليه في مرتبة وهذا محال
 العرف لان المفروض انطباق كل علة على معلول في مرتبتها لا معلول متاخر عنها **قوله**
 اي العلية والمعلول في ههنا اي في هذه الطريقة **قوله** وهذا هو الفرق في اي عزل
 الاخر هو لتأخر فانه في برهان التقاطيع لا بد من اعتبار المعلول الاخر لان بناء
 على لزوم التفاضل بين التفاضلين فكل سابقته لا بد ان يكون في مقابل سابقتها وما
 هذا المعلول الاخر سابق في وجوده وسبوق في وجوده هو سبوق خاصته فلا بد ان يكون
 بازا له سابقا في وجوده ونفسه التسلسل **قوله** اما كونها في قوله ثم اقل مؤنة القول
 فلا بد من مستغن ثم وانما يبرر جريانها في المعانيات **قوله** من طلب التسلسل اي

بين المتناهي وغيره وبين احاد التسلسل بان ينفه هذا غير سبوق بعلته خاوجه وذلك
 كذلك نكل واحد من احادها اذا سئل عنها قلنا انه سبوق باخر من غير حاجة الى علة خاذه
 عنها **قوله** ومثل ما ياتي في برهان الوسط والطرف انه مقول القول بحمل ان يكون قوله ويرد
 عليه انه ويمكن كونه جوابا لبراهي قوله ان العقل يحكم انه يمكن قوله فيقال في دفعه كبريا
 لقوله مثل ما ياتي لكثرة الفصل فغير **قوله** بحيث يكون ما لو اعترض بها انه الغرض من هذا
 التعبد خارج المجموع المركب من مجموع الاحاد والهيئة الاحتمالية لا المعروض لا اجتماع النكاح
 وبالجملة فتدبر في ابطال المسئلة السادسة والعشرين اقسام اربعة النكاح الاخرى
 والمجموع المركب من المجموع والهيئة الاحتمالية والاحاد بالامر وهو معرض للاجتماع
 الخاص والمعرض للاجتماع الخاص والمزاد بالاحاد بالامر ههنا لا بد ان يراد به المعرض
 للاجتماع الخاص لما ياتي انما المعنى الثالث كما مر **قوله** موجوده خبر لا نقا والجملة بينهما
 معترضة **قوله** ان وجودها متغير انه اي وجودها الجملة متغير للوجود الخاص بكل واحد
 من احادها لا لمجموع وجودات احادها فان وجود الجملة عين مجموع الوجودات وان
 شئت قلت وجودات المجموع والممال واحد وعلى هذا فالغاية بين وجود كل واحد
 ووجود المجموع ثم لان الاول خاص والثاني مجموع وجودات الاحاد **قوله** وانما ياتي احادها
 اي مركب محتاج الى اجزائه فلا يكون واجبا للذات وفي التخيلا ولا يعلل احادها والمعنى **قوله**
 هي الاحاد باسرها صفة لقوله علة مستقلة **قوله** معرض الهيئة الاحتمالية اي الاجتماع
 الخاص بخلاف الاحاد بالامر لا لا يعبر فيها عن عرض الاجتماع الخاص بل عرض منه **قوله**
قوله فكل ما معرض فان انه اي العلة والمعلول هنا كلاما معرضا عن الاجتماع الثاني
 لا المقام الاجتماع كما يعلم من تعليقه وتم اعتبار خروج الهيئة والشكل عن الجملة بمعنى
 الاحاد بالامر كمرئ اول الدليل معناه خروج الاجتماع عن الجملة لا عدم قروصه
 لها كما هو المتبادر من الاحاد بالامر كما مر فغير **قوله** فهي عين المجموع انما لا يوافق

المجموع

وان كانت

وان كانت عينها في الواقع وبالذات لا انها غيراها من حيث الاعتبار والجماعات
 فان لو اعتبر الاجزاء من حيث هي بلا ملاحظة الرب بينها كانت علة ومن حيث اعتبار
 الرب يكون معلولا لا نقا نقول هذه الحقيقة تعليلية لا تعينية بغيره **قوله**
 على ان المراد من العلة ان العلة المستقلة بايجاد المركب والمجموع ان يوجد جميع اجزائه
 اي كل جزء منه بلا ملاحظة خلقه شي اخر واما اذا كان العلة موجبة للجزء الاخر من الاجزاء
 اي ما يربط المركب والمجموع كالنحو والتسبب الى السرير فكيف علة مستقلة له والمعرض
 هنا استقلال العلة في ايجاد الجملة فلا يمكن كون موجبا لتسلسل نفسها للزوم
 تقدم الشيء على نفسه **قوله** اذ كان كل منها معلولا يعني ان جميع الاجزاء مشتركة في المعلول
 فلا يفرج بعضها للعلية **قوله** اولى بالعلية لها اي للتسلسل على عدم كونها علة لها
 بعض اجزائه او لا يلزم من الرجوع بل لا يرجع وثانها يلزم من رجوع الجميع لان ما يرض علة
 فعلته اولى بالعلية فنقوله بل كل واحد ثم نزل عن الرجوع بلا مرجع الى ارجعته غير
 ما فرض علة **قوله** وذلك لكونه اكثر افاة انه اي ان علة ما فرض علة انما كانت اولى بالعلية
 منه لزيادة مدخلية في ايجاد الجملة لان تأثيرها في احاد الجملة ان يبد منه بواحد علة
 الجملة كما كان اكثر افاة لاحادها كان اولى بالعلية لها والاولى ان يفي لكونها العلة
 الضمير الى العلة **قوله** الذي هو صفة لقوله اكثر افاة فكان الواجب تعريها **قوله**
 باللام **قوله** ان علة الجملة ان تعليل القول اختلف في كون الشيء **قوله** ولما كان كل
 واحد يتم لقوله بل كل واحد انما كان قيل ما المانع من كون علة ما فرض علة هي العلة
 فاجاب بان لا كان كما مر من علة فهو معلول له علة ولا ينفق الى علة لا يكون معلولا
 لغير من عدم التناهي لم تعين شي من الاحاد للعلية للزوم رجوع المجموع وامام ذكره ولا
 من عدم الرجوع فغير فغناج الى هذه المسئلة **قوله** علة اول الاحاد اي علة الكل واحد
 منها ثم المجموع لما عرفت ان المجموع وجودا غير وجود كل واحد من اجزائه فيكون علة لها

اية مختلفة وانما كانت علة للاحاد ثم للجملة لان المزمع في استلزامها في العلة فلا بد ان يكون
 علة لجزء وعلة لكل جزء علة للجملة **قوله** وذلك لانه لا بد ان هذا تعليل لقوله هذه العلة علة
 او لا للاحاد ثم اي وبذلك اوجبان ذلك ان بيان كيفية عليها للاحاد ومحل القول
 في ذلك ان العلة الخارجية اما علة لكل واحد من احاد السلسلة بلا واسطة بعض الاحاد
 في بعض او علة لبعضها بلا واسطة والسابق بواسطة بان يكون ذلك البعض شرطا في وجود
 ما بعده وجزء علة وما بعده جزء علة لما دونه وهكذا مشربا متنازلا او علة لبعض
 ويكون ايا في اية علة له ولا يكون ايا في علة ولا معلول له فهذه اقسام اربعة لاحد
 لها لا سبيل الى الاول لان المزمع في سبيل التسلسل من العلة والمعلول والمزبور له
 ان لم يوضحه وجزءه من محل المزمع لا سبيل الى الثالث والرابع اية لما ذكره الشافعي
 الثاني وهو المظهر والاحتلال وقبح جميع الاجزاء بغيرها كما ذكره الشافعي فهو خارج عن البحث
قوله لا بد ان يكون علة اي اذا كان علة للجملة فلا اقل من كون علة لبعضها او لا
 لم يكن علة لها وبالمجملة فعلة للمجملة اما علة لكل جزء منها فستقوله مستندة واما
 علة لبعض اجزائها كالنجار وليس هو العلة للمجملة ان اخذت علة لبعض اجزائها ثم
 كونها علة لجميع اجزائها اما بواسطة او بدونها **قوله** ثم ان يوجد ثم وايضا يلزم عدم
 كون العلة مستندة اي موجد لكل اجزاء الجملة فهو حلف واما القسم الثاني فطوى
 في كلام الشافعي والعرض من قوله وذلك لان بيان وجه عليه العلة الخارجية للمجملة وهو
 عليها لبعض اجزائها بلا واسطة وللبا في بواسطة بعضها حتى يلزم ترتيب التسلسل
 في العلة والمعلول ولا فرق من استلزام العلة في ايجاد الجملة بغير من ذكره تلك الا
 ومع ذلك فكانت الاولى ان ياتي انها علة لبعض لا لكل واحد بلا واسطة للمزمع في الترتيب
 في التسلسل ثم ذلك البعض علة لما تحته وهكذا من غير حاجة الى تلك الاشياء
 فانما اورد هذا لان البعض المعلول لها اما البعض الذي في الاصل او في الطرف المتناهي

او في الطرف الاخر فعلا لا بد ان لا يكون بين البعض والباقي علة معلولية وهو خلاف
 الفرض نعمين الاخر فندبر **قوله** ففئة العلة الخارجية ثم هذا بيان لمقتضى الامر وهو
 كون الجملة معلولة لعل خارجة اذ يلزم منه تناهيا مع فرض لاتناهيها **قوله** موجد
 لا محالة ثم لما كان التاثير في المجمع كما صرح به المصنف بقوله لان المؤثر في المجمع يستعد
 وجود المجمع وبما كان بين المثل الاول بقوله تكون كل اية واشافي بقوله وتحتاج الى المؤثر
 لكونها **قوله** لان المؤثر في الجملة اية اي انما يلزم كون البعض مؤثرا في نفسه وفي علة
 اذا كان علة للجملة لان المزمع من كونها علة مستقلة لها والعلة المستقلة لا بد ان
 تؤثر في كل جزء من اجزاء الجملة والى هذا اشار بقوله كما عرفت اي عرفت ان المزمع من
 استقلال العلة **قوله** بهذا المعنى اي العلة الناتجة بمعنى العلة المستقلة **قوله** لا
 هنا لا ما يشاء منها وهو ان لا يتوقف تاثيره على شرط وعنى فالنجار مع خشب
 السهر وصورته وغايته علة ثالثة له وليس علة مستقلة له لان الماد بها ان
 تكون علة لايجار جميع اجزاء المركب فندبر **قوله** فلو كان المؤثر في المجمع من هذا
 الكلام مضحكا بعبارة الشافعي وهو قوله ولا ان المجمع اية يجعله عطفا على جملة الشرطية
 السابقة او على بعضها بقدر شرطية اخرى هي قوله لو كان المؤثر بهذا المعنى اي بمعنى
 المستقل بعض الاجزاء كان ذلك البعض علة ثالثة له لان المجمع له علة ثالثة ويمكن
 عطفه على قوله ولا ان المؤثر في المجمع وقدره الشرطية بعده ومحملة عطفه على
 معنى قوله ان كان بعض اجزائه اية اي ليس المؤثر في المجمع هو بعض اجزائه لانه
 يلزم كونه مؤثرا في نفسه وفي علة ولا ان المجمع له علة ثالثة اية ومحملة عطفه على
 قوله ولا ان المؤثر في المجمع اية مع تقديره وهو قوله فلا يكون بعض اجزائه علة فندبر
قوله اما موحيا اي مستقلا **قوله** سلكا كان ثلثا اولان اريد بالتمام وعدمه
 ان يكون علة لكل جزء من اجزاء الجملة او لا يكون وربما انه مناف لقوله لان المؤثر

في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في الاجزاء وايضا انما يلزم كون البعض غلة لنفسه وعقله
اذا كان مؤثرا في جميع الاجزاء والا فلا يجوز ان يكون غلة لما غلته خاصة وان ارد
بالقيام وعدمه ان يكون مؤثرا في كل جزء لا يلزم الاستقلال بمعنى عدم كونه موجبا
لعدمه بل مع ضرورة انه لا يباين في تخصيص لزوم كون الشيء غلة لنفسه و
بمعنى الصورة بل لو كانت غلة مستقلة والمؤثر ما يلزم ذلك انما لا يجب
وفيه انه لا يخصف فيه اذا المفروض لزوم ذلك العناد سواء كان المؤثر ثابتا او لا
اي يلزم ذلك مع ملاحظة مجرد المؤثر مع قطع النظر عن خصوصية كونه تاما او لا فلا
الوحدة الثابتة وهو لزوم كون الجزء مستغلا في ايجاد الكل فانه خاص بالمكان المؤثر
تاما اذ بدونه لا مانع من كونه مؤثرا في ايجاد الكل اذ لا بد من تأثير الجزء في وجود الكل
واحتمال الكل عليه وتوقفه اليه وهو ان كان غلة لغوام الكل بالذات لا لوجوده الا
انما توقف الوجود على الغوام فتوقف عليه بالتحقق وبالجملة فالمؤثر في الجملة وان لم
يستلزم التأثير في كل جزء منها بل يكفي تأثيره في بعض اجزائها كما في التجارب للتسريع
انه هنا لا بد من تأثيره في كل جزء منها كما عرفت فيلزم كونه مؤثرا في نفسه وعقله وتأثيره
في ايجاد الكل مستغلا **قوله** مع احتياجه الى ما لا يشاهي هذه علاوة والا فكل
الجزء مستغلا في ايجاد الكل فاسد سواء احتاج الى سائر الاجزاء ام لا متناهيها
كان الاجزاء او لا واستقلال الجزء في ايجاد الاجزاء الاخرى مع احتياجه اليها ضار
وهذا العناد ايضا شوق على استقلال الجزء في التأثير اذ بدونه لا مانع من جليلة الجزء
في ايجاد غلة كل في الحيولى والصورة فتدبر **قوله** السببه المسمى يمكن دفعها بان
مجموع السلسلة ممكن يحتاج الى غلة كان احادها كذلك فعله اما نفس الاجزاء او
بعضها والكل قط كما هو موجب كون غلته خارجتها فيقطع السلسلة فظهر
ما في قول الله وهذا قالا لا مدح له فتدبر **قوله** فان قيل عدم المركب ثم هذا دفع

للبه

لشبهة ما قبل المعلول الاض **قوله** من الدليل انتم للقول انتم ان المراد به الدليل
المنقول عن الاشارات والمبادى والمعاد وجد تعقيل المظهر للدليل الذي اخترع من الدليل
انتم للقول انما ذكر في الدليل انتم انتم يمكن كون هذه السلسلة نفسها ولا جزئها
بل اخرج عنها تعقيل المظهر لان اجزاء الجملة كما هي ممكنة فلا تكون موجبة لها فيجب
الى هذه واجبة بما فيها فتدبر **قوله** حيثيات او امور المراد بالاولى العلوية والمعلوية
وبالتاثير العلوية والمعلولة فتدبر **قوله** على سبيل الاستيعاب او يكون ما بين كل
حيثيتين متناهيًا ومتماثلًا **قوله** وان لم يكن متناهيًا ثم اى لا يكون ذلك الحكم كليًا
بل يكون ما بين بعض حيثيتين غير متناه **قوله** كما قيل كل واحد انما له بحر الحكم النحل
هنا على الكل لعدم دخول الكل في موضوع الحكم وانما حكمه على اجزاء الدواعي والكل
قد لا يشارك جزء في الحكم بخلاف قولنا ما بين كل حيثية واخرى متناه وقولنا ما بين
كل نقطه ونقطه من مقدار خاص ذراع او ذراع فان الحكم في الموضوعين مجرد عن جميع التقدير
وجميع حيثيات المدحول الحكم في موضوع الحكم فتدبر **قوله** انقضاء جميع ما بعده اى مقابلة
من العلويات لاستلزام انقضاء العلول باعدام غلته ويستثنى من ذلك المعلول
الاخير فانه ليس له ما بعده **قوله** فكل سلسلة ثم يعنى ان كل واحد من احاد
السلسلة له غلة يتبع مع ما بعده باستتاتها يجب ان يكون لمجموع السلسلة ايضا غلة
يتبع باستتاتها فان كل واحد من احادها يحتاج الى غلة ويتبع باستتاتها لانها
كذلك مجموع الاحاد ايضا ممكن فلا بد له من غلة يتبع باستتاتها فتتبع السلسلة
بتلك الغلة هذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام **قوله** مرتبة عددية اى يزيد بمرتبة
العدد على المرتبة الذي كان له قبل الزيادة بان صار عددها ما تزداد بمرتبة بعد
ان كان مائة مثلا اقول لو سلم الحكم خصا من المتناهي بمرتبة خاصة من العدد
كفى ذلك في شانه السلسلة لثنا من مرتبة العدد بالنقل وانما هو بمرتبة بالقوة

اى لا يثبت فلا حاجة الى زيادته عدد معين عليها وان لم يثبت ذلك فلا حاجة الى
 زيادته ذلك عليها فذكر **قوله** كما عرفت اى عرفت ان يكون احدا بعد الزيادة او التسلسل
 واول التسلسل حادى عشرها او ثلثها الزيادة ثم فان ذلك يستلزم وقوع زيادته
 مرتبة العدد في الاخر كما لا يخفى **قوله** للانسان وهو ان يقع الاحاد جميعا في مرتبة الطول
 بان يكون كل منها فوق اخر متصا عدا او تحته متناكرا فيكون كل في مرتبة غير مرتبة
 الاخر فذا وقع الزائد في الوسط وقع في العرض وانفق اثنان من الاحاد او اكثر من التسلسل
 فخرج التسلسل عن الانسان فهو خلف **قوله** فينا هو ما فرضناه ان لان العشرة الزيادة
 تصير منه التسلسل او لان المرتبة الحادى من العدد ازيد من المرتبة الاولى
 بقدر شتاه والزيادة على الشئ بقدر شتاه يكون شتاهيا وفيه نظر لان الزيادة على
 المتناهى بقدر شتاه شتاه لا يتم **قوله** وان ناسب برهان التطبيق وجه المتناهي
 انه بزيادة عدد معينة على التسلسل هنا يومهم سلسلته ان احدهما زائد على الاخر
 والاخرى ناقصة منها كما انه في برهان التطبيق يومهم سلسلته ان من اسقاط
 عدد معين من غير المتناهي وايضا الزيادة في الموضوعين يقع في الطرف الغير المتناهي
قوله فيتنازع عند بوجهه ان اقول **سما** انه في برهان التطبيق يسقط بعض العدد
 ويزاد منها **قوله** ان الخلف هنا لا يلزم من التطبيق بل من مجرد زيادة العدد ومن
 الدقة عدم وجود الزيادة في الوسط ولا في المبدأ فذكر ذلك ان سقط عدد معين
 من السلسلة وثبت انه لم يوجد هنا كمرتبة عددية لم يوجد قبل ويكون شتاه
 وما يزد عليها بقدر شتاه شتاه من دون تطبيق وفيه نظر فذكر **قوله** او
 يفتقدان عليه والناظر عن الغير المتناهي لا يلزم ان يكون شتاهيا وقد ثبت
 بفصل الغير المتناهي من الجاهل بين نصفين ويسقط منه بعضه فلهذا ان التصفان
 شتاهيان من طرف واحد وهما انفس الغير المتناهي من الطرفين قبل ان يتصف

كما لا يخفى وهو انه لو زاد على احدا التسلسل شئ فيكون التسلسل المتناهي من طرف ازيد
 من الغير المتناهي من الطرفين قبل التصف ضروري **قوله** يكون لها سبيل واحد يكون
 شتاهيا من طرف واحد **قوله** يتعين صفه ليدل اى يدل معين وهو لا يتضح **قوله**
 يرتب صفه للتسلسل قولها فيها اى في التسلسل ويحتمل ان يكون مجردا بالآية متعلقا
 بقوله ويتعين صفه للتسلسل اى تعيينها يرتب احادها **قوله** الاحاد اى اى بدل عن
 قوله احادها والعرض من قوله يرتب احادها ان يثبت احادها الغريبة سلسلة و
 الزوجية سلسلة اخرى **قوله** فيوجد جواب لو وجد سلسلة **قوله** لان كل
 جملة موجودة بهذا الغيد يخرج التسلسل عنها في **قوله** تتبعته الاحاد اى ان
 المراد بتبع احادها ترتيبها ووقوع كل منها في مرتبة معينة كمرتبة الواحد والا
 والثلث ونحوها ويدل على هذا المعنى قوله فيما يرتب يرتب احادها وقوله
 فيما يارتب يرتب بعض من احادها **قوله** لكن لا فائدة لهذا الغيد هنا الا اخرج من التسلسل
 وسيستخرج بمران هذا البرهان في غير المرتب اية فذكر **قوله** بوجه عدد معين
 فيه تامل فذكر منع عرض عدد معين لغير المتناهي فذكر **قوله** وهذا برهان يفيد
 انه قد مضى لا يفيد استماع التسلسل التعاقبي واما برهان الخشبات فلا يجري في
 غير المرتب ولا في المتعاقب واما برهان الترتيب فلا يجري في غير المرتب ولا في المتعاقب
 لا اعتبارا بقاء كل واحد من التسلسل بانتهاء ما تحته والاخرى المتعاقبة العكس
 فان التعاقب عناصر في العدول واما برهان الاسد والاخصر فيجوز في التسلسل
 والمرتب ولا يجري في الاخرين اول البراهين الخشبية ولا ثانيا **قوله** فاذا جعل احاد
 ان يكون بيان ذلك على تمهيد مقدمه ان كل مرتبة من مختلفين بالزيادة والنقص
 من العدد كالعشر والمائة مثلا اذا زيدت عنهما اى افاضتهما باسقاط عدد معين
 منهما مرارا متعددة كالحمد وجب ما اختلفا مرات الاسقاط مع اختلاف

عدد بينهما كان يسقط الخمسة من العشرة مرتين ومن المائة عشرين مرة حتى يفنيهما او
 اتحاد احادهما كائنا واحدة وعشر عشرات وتجاذا سقط الخمسة من كل منهما عشرين مرة
 افنيهما ويسقط اثنان من المائة الاسقاط مع اختلاف واحد احاد كعشر واحدة ومائة واحدة
 وان وجبا اتحاد عدد المرتين اثنان وحده العشرة ووحده المائة فاذا اخذ احاد المرتين
 والعدد المفقود لهما وجبا اختلاف عدد المرتين اذ اعرفت هذا فنقول التسلسل العبر
 المشابه لهما عشرات غير متناهية وما كان كذلك والوقت كذلك فاحاد عشراتها
 واحاد مائتها سبعة وكذلك عددها لان العدد المفقود لهما واحد وهو احاد التسلسل
 واتحاد احادها مع تساوي عددها لان اتحاد الاحاد يقتضي اختلاف العدد
 كائنا واحدة وعشر عشرات والثاني واحد وعشر مئات واتحاد العدد يقتضي اختلاف
 الاحاد فنحن نقول فاذا جعل احادها اثنان انداء على عشرات باحاد التسلسل وكذا
 المئات اي سقط احادها واحد بعد واحد من العشرات او المئات استوعبت
 هذه العاديات في الاسقاطات تمام احاد عشرات والمئات فنقول بها
 بما بعد اي جعل عشرات ومائة بعد مائة بالبناء للمفعول مفعول ثان لتقول جعل
قوله لتساوي سطح عدد واحد فيهما اي لتساوي حاصل الضرب في الموضعين
 اي في ضرب احاد التسلسل في عشرات والمئات والسطح هو حاصل الضرب وعدد
 واحد هو اتحاد التسلسل والقيمة المجرورة يعود الى عشرات والمئات والاصل من
 ضرب الاحاد في عشرات هو نفس الاحاد ولذا في المئات فنقول فتساوي عشرات
 والمئات اي يتساوى احادها او عددها المتساوي سطح اي مفرود بعد واحد وهو
 احاد التسلسل فيهما متعلق بسطح اي مفرود في عشرات والمئات والمائة مفرود
 فيها هو حاصل ضرب فيهما وهو اربعة الاحاد وتساوي مفرود فيهما يساوي
 تساوي احاد عشرات والمئات لكن مجرد هذا لا ينافي لان احاد المئات يفتي احاد

عشرة ومائة ايضا ومفرود فيهما واحد وعددا احاد عشرات ومائة واحد ولا ينفى
 لاختلاف عدد عشرات ومائة فانه عشرة مائة ومائة عشر لكن فيما نحن فيه مسائل
 عدد عشرات والمئات تكون كل منهما غير متناهية لان الضاد لا يستحال اتحاد احادها
 مع تساوي عددها كما عرفت فنقول بوجود فيهما عشرات غير متناهية ومئات غير متناهية
 من تنمية البرهان ومن مقتضاه **قوله** قريب الماخذ من برهان التطبيق وذلك
 لا يتلوا بين لزوم تساوي اتحاد عشرات والمئات وتساوي فيجب ان يكون عدد
 على عدد المئات ونقصان عدد المئات عنه ونقصان سنين على تناسله اذ جمع عدده
 لا ينقص عنه وعدد عشرات يزيد عليه بقدر مائة مفرود والزائد على المئات
 بقدر مائة لا بد من تناسله فيهما التسلسل لكن لا حاجة الى هذه المقدمات
 في بطلان التسلسل بل يكفي ان يتساوى عشرات والمئات في هذا الحال التام
 من فرض اللانهاية وما يستلزم الحال فلهذا وجدنا هذا الدليل يجري ابيه في غير المئات
 وفي المتعاقب **قوله** يجيب ان يحصل بعضها او لا فيه مغالطة وخطا لان التقصير
 الذي يوجد في الابد من تواليه واتصال احاد فالاحاد العزبة والزوجة
 ان كانت بعضها التسلسل الا انها ليست متواليه متصلة فلا يجب حصول احدهما
 قبل الاخر بل هما في مرتبة واحدة لا ترتيب بينهما وهو كونهما البرهان لو لم يكن
 يجري في غير المتعاقب ويجري في المتعاقب فلهذا **قوله** وفي اكثرها حال المناقشة وقد
 استأنا الى بعضها فيما مر وعرفت الباقي بالتأمل **قوله** في احكام الفاعل من حيث فاعل
 اي من حيث انه موجود او مجرد وما روي او غير ذلك من الجهات شل ان واجب
 او ممكن حادث او قد مر الى غير ذلك **قوله** في جهة التقصير الاضافي بيان
 اي الطرفين الغنيين **قوله** وعدم الفاعل من حيث هو فاعل انما قيد بالحيثية لان
 المارد عدم فاعلية الفاعل المفترض او نحوه لا عدم ذاته والاولى ان يجعل الحيثية

قيل لا لعدم لا للفاعل اي عدم الفاعل من حيث انه عدمه فاعل يكافى في آي واما لا من حيث
 الفاعلية كان يكون فاعل لعدم عدم شرط مثلا لعدم الفاعل فلا تكافؤ فيه ما فيه
 والفتاوى ان المراد بعدم الفاعل عدمه اي كونه عدمه سواء كان عدم فاعلا ام غيره و
 كذا المراد بعدم المفعول عدمه اي كونه عدمه سواء كان عدم فاعلا ام غيره وكذا وجود المفعول
 ولا لا في وجود الفاعل على قد ينافي وجود المفعول لعدم شرطه او نحوه ومعنى الحقيقة غشيق
 الفاعلية في عدمه لكن على هذا كان ينبغي قيدا للحقيقة في وجود الفاعل اي في قوله
 يكافى في عدم المفعول لا في ان التكاثر في جانب الوجود يستلزم ان التكاثر في جانب الوجود
 وبالعكس **قوله** ان عدم لا يحصل من الوجود لان الوجود غير محض والعدم
 محض والخبر المحض لا يحصل منه شيء كان الشرا يحصل منه خبر وايضا الاستثناء لا يصدق
 منه وجود **قوله** وكلما يتوهم ان كالتقل بالنسبة الى ازالة الحيوة وغير ذلك مما ترقى
 خبره الوجود بشرط عدم **قوله** وقيل في شرح ان الفرق بين هذا وما شرع به الشر
 انه جعل الشر التكاثر في وجود الفاعل والمفعول وفي عدمه وهذا جعله في الحقيقة
 والمعلولية **قوله** لا يتاثر في التقدم بل يتاثر في التمتع والآخر الزمانين **قوله** مع
 اتحاد النسبة اي شأونها فان ما يصف عليه الفاعل والمفعول واحد وكذا ما يصف
 عليه المفعول **قوله** لزم ان كان الوجوب انما هو الفاعل من حيث انه فاعل اي حيثية الفاعل
 من حيث انها فاعل اي حيثية الفاعلية في حد ذاتها يمكن استقلالها بالتأثير لا بغيره
 في الجملة وان لم يتبع ذلك واما حيثية القول في حيثية الآباء والاشناع في حد نفسها
 عن التأثير والايجاب فالحقيقة ان لا يتجه ان قالوا لعدم كل جهة فكذلك مقتضاها
 اعني ان كان الوجوب واشناعه **قوله** وما قيل ان هذا يريد على اصل الدليل لا على التوهم
قوله او اشناع الوجوب لزمه باعتبار ان اللزوم اما ان كان الوجوب لولا كان
 الوجوب واشناعه فكان الاولى ان يذكر ان كان الوجوب مع الايجاب **قوله** فما قيل

المفعول و

من ان لم يرد عليه ايضا ان عدم اجتماع اللزوم يستلزم عدم اجتماع اللزوم ومن
 والفاعلية لزمه للوجوب او مكانه وانما يلية للا مكان او اشناع الوجوب فلا يتجه
 لا خلافا لا بينهما فجعل خلافا لعلزوم من معنى الاجتماع المتناقضين في امر واحد
 شخص لا يخفى ما فيه لان الكلام في عدم اجتماع اللزوم في امر واحد من جهة واحدة
 من تعدد الجهة في الانصاف بالفاعلية والفاعلية وليس اصل المدعى تناقض الا مكان
 والوجوب حتى يجعل خلافا لهما لا خلافا لجهتيهما اعني الفاعلية والفاعلية واما تناقض
 الا مكان والوجوب جعله ليلال على شافى لزمه فيهما وهو **قوله** مدفوع بان
 حاصله ان الواحد من حيث انه موجب لشي فاعل له ومن حيث انه منفعل عن الغير بل
 حيثية الايجاب حيثية الانفعال والامكان سببان للفاعلية والفاعلية فهما
 متقدمان عليهما والآخران متفرعان عليهما واختلفا لهما لاختلاف جهتيهما
 والوجوب وحيثية فكيف يجعل بالعكس ويمكن الاستدلال هنا على اصل الحكم بمثل
 ما ترقى منه الواحد لا يصدق عنه الا واحد فان يقر منهم كون الشيء فاعلا لغيره
 كونه قابلا فلا بد من اختلاف مصدرهما لان اختلاف المنسوبين يدل على اختلاف
 حيثيتهم **قوله** سواء كانا بمعنى الفاعل والمفعول اي يكون الفعل والقبول بمعنى الفاعل
 والناظر او بمعنى المفعول والقبول فالناظر على موجب المنعول والمفعول يجب لكل منهما
 يلزمه الوجوب وينصف به والناظر والمقبول يمكن كل منهما بالنسبة الى الآخر
قوله ان الفاعل لا ينعرف في حد ذاته انما هذا اشار الى ان معنى الشيء ليس في حد
 له بيان ان القصد من الواجب منه والناظر منه على الموجودات انما هو الوجود فلا بد
 ان يكون فيه الوجود الكامل الشام بلا نقص وهو نعم عين الوجود وحقيقته وواحد في
 حد ذاته الموجودات الفاعلية منه على الوجوب لا شرف ولا كمال بله نفس في حد ذاته
 وهذا معنى قوله لا ينعرف كثرنا اعطاء الوجود وكرما فهو في حد ذاته يجب للمفعول

اي الوجود الخاصه وثبت له سواء صدر عنه المفعول وانفصل اي فاقترن به الوجود
على الهيئات ام لا اي الوجوب وشيئ المفعول محقق له على التقديرين بخلاف المقادير
فان لا بد في قبول المفعول من الغير خلقه في حد ذاته منه واسكانه واسكانه عدده بالنظر
الى ذاته فيكون الفعل والقبول متساويين بالتأثر فيل وهذا اي عدم خلق الفاعل
عن مفعوله وجوب لمفعوله صومعني بسيط الحقيقة كلاً لا شيئاً **قوله** بهذا الفاعل
اي بمعنى عدم خلقه عن مفعوله **قوله** وثبت له القول الانفعال المراد به ان يكون
الفاعل ناقصاً بدون مستكملاته والمراد بالقبول العكس ان يكون المفعول ناقصاً
عن الفاعل بمقتضى ما له **قوله** فيجوز ان يقال ان هذا اصطلاح وهو ان القبول من الغير يستلزم
بالقبول الانفعال وقبول الفاعل البسيط عن نفسه ليقرب بالقبول بمعنى مضمون الموضوع
فالاول لا يحتاج وصفه لفاعله لما ذكره بخلاف الثاني فان الثاني في انفعالته
بل هو ناشئ منها لان القول فيه بمعنى الصدور والانصاف كما ياتي في عبارة
قوله بمعنى مضمون الموضوع الموصوفه تارة بالانفعال والقبول عن الغير وتارة
بالصدور والقبول عن النفس فمن ثم قال بمعنى مضمون الموضوع اي بمعنى الموضوعية
التي بدون تعقيب الانفعال عن الغير **قوله** ولهذا ذهب الشيخ الى جواز قبول الفعل
البسيط عن نفسه **قوله** قائمه به اي حاله في ذاته نعم مرشحة فيها ومع ذلك
لذلك التصورين لوازمه وواجبه الثبوت كنه فلا يلزم كونها بالنسبة اليه بالامكان
طال وجوب بل بالوجوب خاصة والقبول عن الغير لما استدرك خلقه القابل عن
المفعول ونقصه في حد ذاته واستكمال به استلزم تلك بالنسبة اليه نعم واما القول
عن نفسه فلا يستلزم النقص والاستكمال لان التصور التام به يثبت كلاً لا له
بل كانه اما هو بحد ذاته تلك التصور وقدره عليه **قوله** وهذا معنى ما صرح
بداي جواز قبول الفاعل البسيط عن نفسه اي معنى قول الشيخ ان عنه وفيه البسيط

شاه

شيئ واحداً ما فيه وما عنه فيه بمعنى واحد فان معنى قوله عن نفسه هو صدور
عنه وانصافه فاما فيه هو ما صدر عنه وما صدر عنه هو ما فيه يعني
الفعل والقبول في البسيط شيئاً واحداً كالحركة في النار فانها قائله لها وقائله ومن هذا
التحقيق المنع ما اورد عليه الحق في شرحه الاشارات من لزوم كون الشيء الواحد فاعلاً
على قول الشيخ بارشام التصور فيه تعالى **قوله** وان لم يكن المعنى محتاجاً الى العلة
لذا لم يقبله بل كان لا حنيان في شخصه اقوالاً حنيان المعلوم فذاً مثل حنيان
هذه النار لثلاثة النار وحيثما في شخصه مثل حنيان نار الى نار اخرى
في شخصه لا في طبيعة ولا دل حال لان الطبيعة لا يمكن ان تكون معلولة وجودة
لنفسها لما ذكره الشيخ وسبب في كلام الحق ما يدل عليه والثاني في جواز
ان يعلل الطبيعة في ضمن فرد بعد وجودها في ضمن اخرى ونشأ في النار في النار
الرابعة من سائر العلة والمعلول عبارة من الشئ لا بد من شرحها **قوله** الا ان يكون
ما يفيد اي الا بالنسبة الى الوجود فان العلة اقوى في نفس الوجود من المعلول
كما يثبت واما المعنى الموجود فلا اختلاف فيه بين العلة والمعلول كالحركة في
النار وليس المراد الا في صورته كون الوجود وحده معلولاً حتى يرد ان المعلول لا
يمكن ان يتفك عن الوجود ولا يكون جزءاً لغيره فانها اذا صدرت من علة بان
كان وجود العلة اقوى من وجوده وان شأوا في اصل الحقيقة والهيبة لانه اذا صدر
الوجود كانت اقوى منه في الوجود واذا صدر عنها غير الوجود شأوا يا جبه **قوله** في نظم
النظر مثله اي يكون المعلول مساوياً للعلة في ذلك المعنى المشترك بينهما كالحركة
في النار **قوله** قبل ذلك او لم يقبل اي قبل الشدة والشنع **قوله** فانه يعتمد فيها في العلم
انما قال في العلم لان الامر ليس كذلك وذلك انكم لا تعتمد على الواضع فان الساطعة
معقدة لا موجد ومن ثم قال ولنورد الاقسام التي يمكن ان تكون **قوله** فتكون

مساوية لها أي تكون النار المعلول مساوية للعلة في الصورة والصور لا يفضل الشكك
 والزيادة والنقصان فيها ذاتية **قوله** وسأدبر له عطف على خبر فكيف ساء في واني
 بالتدكير باعتبار لغة الغير والمثل أي يكون غيرها مساويا لمثل النار ولا في ضمير
 المذكورة لروايتها في صورته مع جميع هذه الضعاف إلى النار باعتبار لفظ المثل في قوله
 مثل النار وهذا من راء **قوله** إذا كان صدور ذلك الفعل أي السخونة **قوله** من الصور
 المساوية لصوره النار العلة ومن صور النار العلة والعرضان الحرارة في المعلول معلول
 لصورته وصورته علة **قوله** والماء مساوية أي في العلة والمعلول وفيه تأمل
 لاختلاف المواد الاستعداد وسند شيئا الاختلاف في الحرارة فذكر **قوله** في
 المعنى الذي من العلة أي صدر من العلة فالطرف صلة للذي قوله ولا يوجد في
 الاشياء أي لا يوجد كون المعلول ازدياد **قوله** فإن سلمنا هذه القنون ثم والمراد
 بهذه القنون ما ذكره بقوله ولورد الاقسام التي هي في الظاهر أنها اقسام
 أي على تقدير صحة تلك القنون من ثبوت العلية الحقيقية في تلك الاشياء المذكورة
 يسوع لنا ان نقول بل من زيادة العلة في نفس الوجود على المعلول **قوله** الى ان يشرع
 حالها أي الى ان يبين حال تلك القنون في فصل آخر ويذكر فيها **قوله** ساء لنا
 ان نقول ثم حاصله على طوله ان المعلول والعلة متساويان في اصل المعنى والمهية
 كالحرارة مثلا ويختلفان في نفس الوجود لان العلة هي اولى برتبة المعلول وأقدم
 فيه **قوله** اذا كان المعنى في المعلول أي أقول يريد بالمعنى ما قام بها الوجود المشترك
 بين العلة والمعلول **قوله** للعلة بما هو علة أي يكون للعلة من حيث العلية التي هي
 الوجود النعم الذي وان ساءوا في المعنى كما مر **قوله** في ذلك أي في المعنى المذكور
 سابقا والحاصل ان العلة تقدم من الحرارة مثلا من حيث الوجود لاسيما حيث الحرارة
قوله والتقدم الثاني أي والتقدم الذي لذلك المعنى ككثرة شدة الذي هو

انما يتقدم

أي ذلك التقدم حال من احوال ذلك المعنى غير وجود المعلول اذ ليس بصفة التقدم في الوجود
قوله فيكون ذلك المعنى الاول أي يكون الحرارة الموجودة في العلة مثلا اذا اخذنا
 حيث وجوده واحواله التي من جهة وجوده أي التقدم الثاني اقدم من الحرارة الموجودة
 في المعلول فلا ساءوا من هذه الجهة لان الشاوي في الحد أي في المفهوم
 المشترك بين الطرفين اعني مع الحرارة ومقتضاها من غير نظر إلى الوجود وهما في العلة والمعلول
 المتساويان من جهة الحد أي المفهوم والمهية ولا علة بينهما من هذه الجهة بل من
 جهة الوجود فاقسمه وهذا سبق على اصالة الوجود وان المعلول بالحقبة واليد اشار بقوله
 فاما من جهة واحدة أي من جهة الوجود **قوله** فواضح أي واضح ان وجود الحد
 أي المفهوم المشترك بين العلة والمعلول كالحرارة لاجدهما أي للعلة اولى اذ كان وجود
 ذلك الحد اولى لاجدهما أي للعلة اولى اقبل وجوده للمعلول لاسيما الثاني أي لم يكن
 وجوده من الثاني وهو المعلول ولم يكن وجود الحد الثاني أي للمعلول الا بعد ان كان
 احدهما وهو العلة اقول واذا ثبت اولى وجود العلة ثبت اولى وجوده **قوله** وقد قيل
 انما ساءوا قويا لثبوت وجود المعلول للعلة مضافا الى وجودها وليس للمعلول
 وجود العلة فذكر **قوله** فقام منه أي قماض أي ظهر ما ذكرنا هذا المعنى أي المعنى
 الذي قد سبق انه يتساوى في الشدة والضعف في العلة والمعلول اذا كان نفس
 الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه وحاصلها ان ما يفيد المبدأ العلة ان كان غير الوجود
 ومن المعلومات لا يحلوا من الوجود وجب ان يختلف العلة والمعلول في الوجود
 وضعفا مع التساوي فيما يفيد غير الوجود ومنه يعلم ان كان ما يفيد نفس
 الوجود لم يخلو من اختلافه فيما ساءوا وضعفا لم يخلو **قوله** اذا كان انما يتساوى به
 أي انما كان التساوي فيما مر من الحد أي في المعنى الذي هو غير الوجود والثبات
 في اصل الوجود وفي هذا الفرع لا شئ من الوجود فيجيب التفاوت فيه **قوله** فان

استحقاق الوجود ثم العزيم ان الوجود هنا نفس ذلك المعنى فنذكر **قوله** في اول النظر عند الكل الى
 قسمين يريد بيان ما من ان الشيء قد يصير معلوما من حيث الذات والمهية فيجب مغايرته
 للمعلول في المهية وقد يكون معلولا من حيث الشخص دون المهية فيمكن انما دما في الطبيعة
 وانما قال في اول النظر لانه بعد دفن النظر ليس ما يقين معلولا للطبيعة بشخصه معلولا
 لها في الحقيقة بل هي معتدلة لافاضة الوجود من السبب **قوله** فيكون العلل تحت الشئ
 لتوضيحه اي تحت المعلوم في النوع والمهية **قوله** لم يكن النوعان واحدا اي نوع العلة
 ونوع المعلول **قوله** اذا المطلوب علة ذلك النوع اي الكلام في علة الشئ في نوعه
 لا في شخصه **قوله** ويكون عللا اي يكون العلل عللا **قوله** ذاتية صفة لقوله عللا اي
 عللا لذات المعلول ومهية لا لشخصه **قوله** الى نوع المعلول متم قيدا لاللا في نفسه
 عدم شخص النوع اي نوع المعرف مع بقائه على اطلاقه ونوعيته **قوله** ولناخذ هذا على
 تمام انما جعله ظاهرا لمعرف من ان التحقيق ان الطبيعة معتدلة لا موحدة **قوله**
 الخان يبين ان في موضع يبين ان الموحدة ليس الا الواجب بقا الى **قوله** كون النفس
 ثم فالنفس طبيعة والحركة طبيعة اخرى والاولى علة للثانية **قوله** بل انها علة ثالثة
 اي علة لشخص النار **قوله** فاذا اعتبر الى اخرى اذا جعل المع في المثال الثاني طبيعة
 النار فاما هو بالعرض للشخص والمع بالذات هو الشخص **قوله** لان جهة ما هو
 اب وذلك ابن لان من هذه الجهة لاهية بعضها لتضاديهما وحصولها دفعة
قوله بل من جهة وجود الانسانية يعني ان الارب علة لابن من جهة الوجود
 الانسانية لان حيث الابوع **قوله** مانع العلة علة وسياتي في شئ في الشئ
 السابعة **قوله** وهذا تسلسل في العلل وهو صواب المعلولات تضاعفا
 بان يكون ابتداء التسلسل وفي طرف المنشأ هي علة وتوفده معلولا وهكذا عكس
 التسلسل في العلل بان يكون ابتداء التسلسل معلولا وتوفده علة وهكذا **قوله**

وقد است

وقد استكثر الراغبين في شها برهان الاستدلال بمرهان الطبيعي وبرهان التجاذب
 وغيرها **قوله** وكيف يدركها لومهم وذلك لان شخص هذه النار طبيعة موجودة في
 فاذا كان الشخص علة لها كان الطبيعة جزءا عن نفسها **قوله** فانما يدركها الى كونها اي
 كون شخصية هذه النار اي كون طبيعة النار واولا ظهر **قوله** الثاني ان لم يحا
 ان جميع اشخاص الطبيعة صالحة للعلية لهذا الشخص المعين فاستدلال العلية الى شخص
 معين شيا لا يرجح له وهذا ليس شان العلة للزوم اولوية بالعلية **قوله** الثالث
 حاصله ان عليه بعض الافراد لبعض بوجبه لتشكل بالاولوية والاولية في ذلك
 مع ان شئ الثاني ليجب افراد على السواء **قوله** الرابع حاصلا ان افراد النوع الواحد
 متماثلة وحكم الاشكال واحد كما قر في محله فلا يكون بعضها علة دون اخرى **قوله**
 الخامس سببا على ان الممكن يحتاج الى العلة في البقاء لان علة الحاجة الى الاشكال
 ان هذه وجودا قناعة ليس المراد بالانتماء هنا الخطا في اي ما يتركب من الثاني
 لعدم استعانة علم الحكمة بل المراد بها التضييق في شئ يتبع منها المسترشد
 الى اصل الاضاف دون المجادل اي لا يمكن اسكان المجادل والزيادة به صريح به
 في شرح الاشارات **قوله** الى تصور جزئي بالاضافة او بالتوصيف **قوله** الى الخجل
 ذلك ثم المقصود منه ان المدرك الجزئي هو الخيال دون العقل والنق من كلامه
 حمل قول المع تصور جزئي على الاضافة **قوله** لان التصور في تقليل لقول المع
 يقتضيه اي انما يقتضيه العقل سنا الى تصور جزئي لان جزئية التصور تقتضي الخجل
 من غير توقف على وجوده اي وجود العقل في الخارج وهذا دفع لزوم من قال ان
 التصور الجزئي موقوف على وجود التصور في الخارج فلو توقف وجوده على التصور
 الجزئي لزم انه موقوف لان في بيان لوجبه توقفه بحيث لا يرده عليه ذلك الايراد
 واما علة الاضغاد فهو قوله **قوله** لتخصيص **قوله** حسبا كان او عقلا ان

الشوق الحسبي ما يتعلق بأمر محسوس بأحدى الحواس الظاهرة والعلوية ما يتعلق بغيره وقيل
العلوية ما يكون من ميل العقل كالميل إلى الأمور الآخرة والحسبي ما يكون من ميل الشهوة و
الطبيعة **قوله** تابع صفه سيل **قوله** من حيث هو ملائم شغلي بقوله سيل **قوله** غير عقلية
فلو كانت عقلية لاشتقي شهوة **قوله** ومن حيث لا يحز عطف على قوله من حيث لا **قوله**
كذلك لا ي سوا كان مطابقا **قوله** إلى دفعه عطف على قوله من حيث لا إلى المطلب **قوله**
ولذلك لا يثبت أي لأن الإرادة ليست لازمة للشوق بل قد تختار عند الشوق
بشعر الإرادة على التراضي إذ قد يحصل بعد وقوع الررد **قوله** للشوق مظهر أي لجميع أنحاء
فإن له أثير مراتب تختلف بالشدّة والضعف **قوله** لتفاوت أي بعين الله لا لفرق
على تراخي مرتبة حركة الصلوات عن مرتبة الإرادة والشوق لأن الأولى فعل البدن
والأخيرة من أفعال النفس **قوله** فإن قيل أي فإنا إن الحركة تنتهي بمتحقق المسامحة
والمحرك والحركة كإيا في الإرادة إذا تعلقت بقطع معينة من المسافة كانت متناهية
جزئية فلذا الإرادة المتعلقة بها وتلك القطعة تشمل على أجزاء لا جزئها
فإذا تصور الحركة في مسافة معينة صار الحركة جزئية في الخيال متعلقة بها شوق
جزئي وإرادته جزئية وحاصل الإرادة لا يوقف صدور الفعل الجزئي على تصور
جزئي وإرادته جزئية وسياق في كلام الشفاء الكلام حيث يقول وأعلم أن
الحركة أي **قوله** تتبع إرادته بحسبها أي بحسب الإرادة أي أن الحركة بحسب الإرادة
وبعبارة أخرى **قوله** تصور جزئي متعلق بها أي فإنا لا بد من تصور
بحسب ما يظهر بالبال من أجزاء المسافة كما يصير جده فكنا به تصور واحد متعده
تعلقا يثبت ذلك **قوله** حسب انفراد من الأجزاء أي حسب ما يظهر بالبال من
الأجزاء العرضية **قوله** وكل حركة على أجزاء الملاءمة بالحركة هنا الحركة بمعنى القطع كما
يظهر مما يأتي وهو الأمر المنطوق في الخيال فيكون استظهاره على أجزاء بالقول كالمسألة

قوله ولا تجعلها كلية من هذا الكلام وما بعد يظهر الجواب عن قول المور سابقا
أن أي ولا حاشية إلى جواب الحق عند بل التحقيق في جوابه هذا فنذكر **قوله** ولا تنفصل
أي أي ليس للحركة والمسافة أجزاء بالفعل حتى يقال أن الحركة على مسافة معينة أمر كلي يشمل
على جزئيات كثيرة **قوله** فلو لم يكن غير ذلك أي أي فإنا يجب تعدد الأجزاء مع الخطورة لا المتعددة
وإنا بتعدد الخطورة بالنسبة إلى بعض الأجزاء دون جميع ما يمكن فرضه من الأجزاء
كما يصح به أثير **قوله** انفصلت إرادتنا الأولى أي فظهر أن الحركة في المسافة متناهية
أحد ما يمكن فيه تصور واحد متعلق بالجميع وإرادته كذلك وذلك مع قلبيها وإثبات
ما لا بد فيه من تعلق الإرادة ببعض الأجزاء بعد تصور الجميع وإرادته **قوله** لا يستلزم
تصورنا أي هذا نفي لتصور جميع الأجزاء الممكنة الانفراد المسافة تفصيلا وقوله
بعد ذلك لا يجب أن يكون الخطورة أي نفي لخطورة جميع الأجزاء الممكنة للمسافة وقوله
وليس معنى أي نفي لتصور جميع أجزاء الحركة كما يأتي **قوله** بل كما خطر أي ما خطر بالبال يجب
تصور الحركة فيه فتعد تصور واحد وخصاص بعض أجزاء المسافة بتصور الحركة فيه دون
انحصارها لخصاص بعضها بالخطورة دون بعض فلا يلزم الترجيع بالمرج كما يأتي في كلام
المعرض **قوله** الآلة لا بد من خطورة بعد خطورة أي أن خطر بعض الأجزاء لا يمكن من خطورة
تلك الأجزاء ودفعه إجمالا بل لا بد من خطورة الأجزاء متناهية كما أن الحركة قد رعية الحصول
فلا بد لها من مبدأ أي سبب تدريج وخطورة الأجزاء وتصورها إجمالا أمر ثابت لا يتغير
فلا يكون سبب الإزدياد أي تيقننا **قوله** وليس عند التدريج أي في الحركة بمعنى القطع
حصول أجزاءها الممكنة الزم إلى الفعل أي حصولها في الخيال تفصيلا حتى يلزم حصول
صور عرضية في الخيال بالفعل وعينها أن يورد حصول أجزاء الحركة إلى الفعل وح
لزم صور عرضية متناهية لأن كل جزء بالفعل لا بد من تصور خاص **قوله** أن الإنسان
يعبر بنفسه أي هذا مدفع بقوله سابقا وذهولنا إلى قوله بالذهول ثم وهو يشمل

على اجوده كذا عنه **الحل** ان الذهن ليس من الاجزاء بل من العلم بالعلم **اشارة**
 ان الذهن ليس من نفس اجزاء معينة محدودة بل من حدورها ونهاياتها في بعض
 الاحسان **اشارة** المنع من الذهن من العلم بالعلم بل قد لا يحصل التوقف العام
 للثمن والعاد فيظهر الذهن فيقول مع ذهوله عن الحدوث والمادة الذهن
 عن الاجزاء الواقعة في الشانها لا عن نهايات تلك الاجزاء والا لا يتوجب الجواب
 الثاني كالاختصاص فيكون ويمكن دفع ذلك اليراد بان الذهن اما هو مع طرفة الشان
 فلا يحتاج الى ما عد تصور واحد كما مر **قوله** لا شتغال نفسه عطفاً خاص على
 العام لان الغلة ام منه **قوله** وايضا في ايراد ثمان وجواب اختيار الشان الثاني
 من التردد والمرجع في تصور بعد الاجزاء بالبال والى دفع هذا يشترطه فاذا خطر
 بيان ان ذهنه وكلها خطر بيان ان ذهنه في هذا **قوله** مع انه يقتضي ان ذهنه
 ايراد اخر على الشان الثاني من التردد يدعى تخيل البعض دون اخر يقتضي جواز الحركة
 على كل المسافة بلا قصد كاجابات على البعض من ذنه فان الباعث على التصور
 الارادة في الكل لندم تحصيل المسافة الكلية بالقصد وعدم امكن قطع المسافة
 الكلية وهو جاز في البعض اية لانه ان ذنه في النسبة الى جزيئاته واجواب ان الحركة
 في المسافة يتحقق في الخيال بتصور الحركة في قطع حيزه من المسافة ويتحقق في
 الخارج بتحقق المسافة والمضي والقوة التحركية في كل واحد من الكل والحركة في كل واحد
 تصور الكل واردة لا يتحقق الحركة فلا توجد وبعد تصور لا يحتاج بعضه الى
 تصور خاص لتتحققه واما تصور بعض الاجزاء فلما عرفت من ان تابع للخطورة
 ينفع من الحركة في الخيال ويشارك في اجزاء ومن ثم يحتاج الى تصور مستقل
 واردة كذا في كذا في الخارج **قوله** وايضا كيف يتصل ان ذنه في كل
 بعض اجزاء دون بعض كذا يتصل التصورات والارادات كذا في قول

المستقلاً وتصل الارادات ثم يانه اندم تصور بعض الاجزاء دون بعض لا يتصل
 التصورات بعضها لا يتصور من بعض الاجزاء المتصور وكذلك الكلام
 في الارادة وانما يتصل التصورات والارادات مع تصور كل جزء من اي كل ما يمكن فرضه
 من الاجزاء وكذا المراد وجوابه ان تصور كل جزء خطر بالبال واردة بان في النفس
 الى ان يقطع المخرك في تصور جزء اخر ويرى الحركة اليه ويبقى ذلك التصور عند
 الارادة الى ان يقطع وهكذا فظهر ان يتصل التصورات والارادات وكان الموت
 نوم ارادة اتصال جديتها او نوم زوال التصور والارادة قبله قطع تلك الجزء و
 قد عرفت بقاءها فذهب **قوله** هذا اليراد اي ما ذكره بقوله ما عرفت على هذا الجواب
 والسؤال الاصل قوله ان قيل ان الجواب عند قوله والجواب منه **قوله** الحركة بمعنى
 القطع وهو الامر الممتد المرشم في الخيال ولا وجود له في الخارج بل الموجود في الحركة
 بمعنى النوسط **قوله** ولا حاجة الى تخيل ان لتعلق التصور والارادة بامر واحد
 وهو الحركة بمعنى النوسط وكذلك الصادر عند في الخارج امر واحد شخصي هو
 الحركة بمعنى النوسط والحاجة الى تعدد التصور والارادة اذا كان الفعل الصادر في اجزاء
 ولو بالعرض والمزمن بعد مدون ذلك ظهر وجه قوله في تعدد الحركة لا يرد في **قوله**
 لا اختار لشي من هذه اي من الارادات خيرا والسؤال الاصل والجواب منه
 هذه يرجع قوله يكفي لذلك فالمراد بنفس الامر هنا الذهن **قوله** ان الحركة
 معنى تخيل والنسب الى الحركة بمعنى النوسط تختلف نسبتها الى اجزاء المسافة **قوله**
 وكل شرط من ذنه اي كل جزء منه يختص بتصور واردة **قوله** وان لا يشك في ان ذنه
 السبيل للحركة **قوله** عن معنى ثابت اي تصور واحد شعلق بمجموعة الحركة او
 يجوز ان يكون مبدئها ثابت وحده كالحقل **قوله** فيجب ان يتبعه ان ذنه في
 ان يلحق ذلك الامر الثابت نوع من التغير ولا يمكن صدور الامر المتجدد المتغير عن كذا

الثابت وحده كالنفس فانه وان كان ثابتا الا انه ذو خيال وهو امر شعري لا بد ان يكون
 حركة الا فلاك هو النفس بخونة الخيال المدرك لحيثيات الحركة واما النفس وحدها فلا
 يكون سببا للحركة كما لعقل لانه لا يدرك الامور الخفية المستغربة بل امر كليا **قوله**
 بل لا بد ان فيه ان كلما يعرض من الاجزاء تتحد فلا بد من سبب متحد فلا يمكن
 فيه امر ثابتا عن تصور قطع من المسافة وتصور الحركة فيها بل لا بد من تصور كل جزء
 يمكن فرضه مع انهم لا يقولون به ولو كن تصور بعض الاجزاء في جواز قطع ما شمل عليه
 من الاجزاء لكن تصور واحد يجمع المسافة والحركة فيها **قوله** فكذلك ما يرتب على
 وجوده اي المتأثر من المتأثر **قوله** واما تأثر النفس في ان تأثرها عن الامر المتأثر
 وهو **قوله** الخيال والوهم مع انها مجرد في ذى وضع في فانه بسبب كونها مادية
 من جهة عقلها ومخاطبة الى ذى الوضع في الفعل من حيث وضع من جهة العقل
 بذى الوضع فتوهم ان تأثر المتأثر لا بد ان يكون في ذى الوضع في ذى الوضع
 بالذات او بالعرض وفي الفعل فانه لا في الذات **قوله** مما يرسم في قواها التي
 ايضا في ذى ما يرسم في قواها من الصور الجزئية وادراكها لها انفعال عن قواها المادية
 لكون الادراك بواسطتها ولما انقش فيها **قوله** تأثيرها محضاً محلياً يعين عيني تأثرها
 مشروط بالحلول في محل يادى وتأثرها فيه في ذى بواسطة بعين ان اثر في غير فلا
 ان يكون بعدا لتأثر في هذه كادراك مثلا فان صورة النوعية اثر في محلها الحارة ثم
 في غير بواسطتها ولا بد من ذلك ان كل قوة حال في محل مؤثرة فيه فضلا عن التأثر
 في غير ولا تأثرها في غير محلها وان اثر في ذى في صورة تلك فانهما فاعلى في هوية
 بايجاد الصورة المحسوسة فيها اثر الشكل ولا تأثيرها في غير محلها **قوله** متى كانت
 كذلك في أي شيء كان تأثرها في شيء موقوفا على تأثيرها في جسم معين وقرب ذلك الشيء
 الى ذى الجسم فانه كلما كان اقرب اليه كان تأثرها فيه اكثر فنه ان لها تعلقا

بذلك

بذى الجسم وحالا فانه اما في ذىها كالعنبر السار او في فعلها خاصة كالنفس الناطقة
 فعلم من ذلك ان النفس حكمها حكم المعاني في كون فعلها مشروطا بالوضع وان تأثرها
 في ذى الوضع خاصة وهذا لا ينافي قولنا بعد ذلك فانه كثيرا ما يشبه حيث يمكن
 استناد الامور الى الجبر والمقدار الى قوله لا شئنا ان على السبب الجبر والمقدار حيث
 يدل على ان الفعل الصادر عن الانسان ان كان فعل النفس لم يرجع الى الوضع وان كان
 فعل غيرهما من المبادئ المتأثرة باحتياج اليه فاحتاج في فعله الى وضع خاص كان
 مستندا الى المبادئ المتأثرة ولا احتياج اليه استند الى النفس وذلك لان النفس
 لها جيتان جهة الجبر وجهة المادية الاولى من حيث الذات والثانية من حيث
 الفعل بواسطة البدن ففعلها من حيث الذات فيرتبوقف على وضع وتأثرها في
 غير ذى الوضع كافي لتأثر المعاني الكلية من الامور الجزئية وفعلها من حيث المادية
 البدن شوق على الوضع فنظر الامام الى الجهة المادية ونظر الشئ الى جهة التأثير
قوله لا تأثر لها في الهيولى والصورة المتقوية اي في الهيولى الاولى وصورتها العنبر
 تفعل الوضع بين القوة المحسوسة وبهذه يمكن تأثرها في الهيولى الثانية والصورة
 الكائنة لان كان الوضع كالا يخفى والمادة بالصورة المتقوية الصورة الجسمية **قوله**
 كما نعرف به اي كلما توقفت لتأثير على الوضع كان الفعل للمقدار وكلما لم
 يتوقف عليه استند الى الجبر وبعدها في كل مامر في اثرها الوضع في تأثرها
 واما الاول فقد نبههم على عدم صحته لانه يمكن تأثر الجبر في ذى الوضع كما يمكن
 تأثر المقدار فيه فتوقفت لتأثير على الوضع يتبع استناده الى المقدار ويتجوز لانه
 بعينه بخلاف ما لو لم يتوقف عليه فانه يتبع استناده الى الجبر وتدين بان
 توقفت لتأثير على الوضع من المتأثر وما هو محل المؤثر بوجوب استناده الى المقدار
 اذ لا يتوقف تأثر الجبر على الوضع فتأثره بواسطة الوضع في بواسطة جسم لموضع

مع المتأثر ترجيح بلا مرجح فقدر **قوله** والمقارن بحسب التمام أي يمكن استثناء الآثار
 إلى الجرد والمقارن في بادئ النظر وقبل ذلك حظا بشرط الوضع أو عدمه وإن استند
 من الواقع لأحدهما خاصة وتعلم ذلك بأشراط الوضع وعدمه وتجعل أن يراد
 أن جميع الآثار مستندة إلى الجرد أعني واجب الوجود بناء على أن لا يؤثر في الوجود
 إلا الله واستنداره إلى غيره نعم من المقارن أو الجرد إنما هو بحسب الظن وفي أول النظر
 فقدر **قوله** لا يستحقه على المبدأ الجرد والمبدأ من المتأثر قد مر الكلام في ذلك ٧
 ونقول هنا أن المراد ببادئ المقارنة أن القوى البدئية المتأثرة أو النفس من جهة
 فعلها بواسطة البدن فالمراد بالجرد النفس من حيث فعلها بدون البدن **قوله**
 حتى يتبين البناء وبشرط الماء فإنه لما نوقت ذلك على الوضع والغرب الخاص وجب
 استنداره إلى المقارن ولا إشعار مما عطفوا عن أن أشراط الوضع يوجب استناد
 الآثار إلى المقارن نسبوا جميع ذلك إلى الجرد لأجل تعالى وأعلم أن المراد باستناد التأثير
 إلى المقارن مع أشراط الوضع إنما هو مدخلية التأثير بمعنى كون التأثير من الواجب
 بواسطة الآثار مستغلة في التأثير ثم فإنه يخالف قوله لا يؤثر في الوجود إلا الله
 فالمراد بتأثير الجرد مدخلية وأشراطه فيه والمراد بتأثير الجرد بحسب الوضع أيضا
 مجرد المدخلية فيه إن كان غير الواجب والآثار المواد المؤثر المستغل وكذلك لا إشكال
 ذهبوا إلى أن تأثير حرارة النار من الله بمعنى استندالهم فيه بلا مدخلية للنار
 فقدر **قوله** فإنا هو من المقارن ثم هذا صريح في ما ذكرنا من أن أثر مع أشراط الوضع
 التأثير للمقارن لا الجرد **قوله** وبين ما هو عمل التأثير بحسب التمام أي بين عمل المؤثر
 وإنما قال بحسب التمام لأن المؤثر من الحقيقة هو ذاته وإنما المقارن واسطة
 حقيقة ونظرا هو المؤثر وليس كذلك ومن ثم قال بعد ذلك الذي يظهر كونه
 مؤثرا **قوله** قانون آخر وهذا أي كثرته في الوضع كلما كان لا أثر منها وجب

استنداره إلى المقارن كما أنه مع عدم التأثر بحسب استنداره إلى الجرد وجعل أن يكون اتقا
 أن استنداره إلى المتأثر مشروط بالتأثر وإن أمكن استنداره إلى الجرد فإنه قد مر **قوله**
 ولعل المراد به أو أن المراد بأشراط التأثر أي استندار أي استندار التأثر من باب التجوز
 واستعمال الملتزم وبارز ذلك أن لا شرط ملزم للاستخدام فقدر **قوله**
 من الآخر من الثانية ثم التباينة واللا نهائية فيقسمان تارة إلى ما يمكن التباين للآخر وهو
 متصلا كان أو منفصلا أعني المقدار والعدد وإلى ما لا يمكن التباين بواسطة غيره وهو ما
 يعبر عنه المقدار والعدد أعني الكمية أو شيء يتعلق به شيء يعبر عنه الكمية وقد بين كل
 من الاقسام في العباد وتارة فيقسمان إلى النهائية واللا نهائية في السدة والعدد والمدة
 فأشار إلى هذه الثلاثة الأخيرة كما لا يخفى من كلامها تفصيلا فتولدها منها ما يعبر
 عنكم المتفصل إشارة إلى التأثر وعدمه عند التأثر بالعدد ولا نهائية وقوله
 فيها ما يعبر عنكم المتفصل إشارة إلى التأثر وعدمه في المدة والسدة ثم قسم
 ذلك إلى القسمين بقوله والمقدار نفسه ثم فتولده كما يمكن فرض ثم أشار إلى
 اللا نهائية في المدة وقوله فقد يمكن ثم أشار إلى اللا نهائية بحسب السدة لأن
 اللا نهائية في الأجزاء لا تراها الاتصال يستلزم لا نهائية المدة لوقوع كل جزء في
 زمان واللا نهائية في الاستفصال إنما يكون بحسب سدة العمل وقوله كما يأتي **قوله**
 كل ماله أولسوى ثم من باب تنازع العامل في الحق كلما له كمية أولسوى لم يكن سبب
 تلك الكمية أي الحق التأثر وعدمه لما له كمية أولسوى له كمية سبب لكم المتفصل
 أو المتفصل لانهما **قوله** لا نهائية في الاستفصال أي كما يمكن أن يزداد إلى غير النهاية
 فيكون لا نهائية لانهما بالمقدار يمكن أن ينقص إلى غير النهاية لانه قابل للانقسام
 ولا انفصال دائما لكنه عند انفصال الأجزاء يكون منفصلا فيكون لا نهائية
 لا نهائية العدد كذلك في الحركات فقدر **قوله** كالقوى التي يصدق في تأثيرها شيء يتعلق

بها شيء ذو مقدار أو ذو عدد وهو العمل المتصل أو أعمال متواليه **قوله** أما مع فرض وحدة
 العمل واتصال زمانه المراد بوحدة العمل ليس شخصه بل آثاره جنسه ومقداره ومن ثم
 فرض اتحاد المسافه في القسم الأول دون الآخر من عدم اشتراط وحدة العمل كما في نشأ
 أو اشتراط تعدده كما في نشأ الشفر من اتحاد المسافه يستلزم وحدة العمل أي مقدار
 بمعنى عدم التناثر والاختلاف بين العملين في نفسهما بل لا زيادة لأحد هما وإن
 اختلف زمانا هما والمراد باتصال الزمان عدم تحلل الزمان للعمل في الانشأ وهو
قوله مع فرض اتصال العمل في العمل بنفسه المراد به اتصال زمان العمل كما ترى في القسم
 الأول بما اعتبر هذا القسمين هذا القسم من الثالث لعدم اعتبار اتصال العمل
 وزمانه فيه وان اتصال العمل يستلزم اتصال زمانه لا عينه عملا واتصال
 الزمان قائم ليس يلزم اتصال العمل إذ يمكن وقوع أعمال متعدده في زمان متصل نعم
 اتصال يستلزم اتصال العمل مع وحدته فقدر وكيف كان فلا يشترط في الثالث اتصال
 العمل ولا زمانه ولا وحدة العمل فالأول منها زعمه بامر من والنا في بامر واحد فالأول
 منها من الثاني باعتبار وحدة العمل منه لا في الثاني لاشتراكهما في اعتبار اتصال الزمان
 والعمل فيهما **قوله** لأن حيث يعتبر وحدة أو كثرة أي لا يعتبر فيه وحدة العمل
 كما يعتبر في الأول ولا كثرة في الثاني فيمكن وقوع عمل في زمان واحد
 في زمان أطول ويمكن وقوع أعمال في زمان آخر في أكثر منه وكلاهما في الثاني أو
 اللان شأ من المدد فيكون الزمانها أكثر أو من الزمانها أقل بالقوة أن
 عملت في زمن غير متناه أو لا متناه أو عملا واحدا فغير متناهية في المقدار وإن
 عملت كذلك في زمن متناه فهو متناه **قوله** عمل الغير المتناهية لا في زمان أي عمل
 القوة الغير المتناهية **قوله** صدق عمل ما أي من غير اعتبار الكثرة ولا الوحدة
 فيه كما يعتبر في الأول **قوله** حركات سها مصغر في الهواء أي من غير اعتبار مسافة

هنا

هنا **قوله** وعدمه الخاص أي لعدم المتشابه المتبادل الموجود المتعدد وهو الذي يعتبر اتصاله
 إلى امر معين أي وجود الشيء لغيره كوجود البصر لغيره والعدم المتعدد متبادل وهو عدم
 المتضايف إلى شيء لعدم البصر من جهة إرادته لعدم المتشابه من عدم اتحاده من جهة
 الشيء بقوله أي عدم الشئ هي عما من شأنه الشئ أي العدم والممكن وجعله من
 العدم والممكن من جهة أن عدم الشئ في الأمر أشبه أنما هو من صفات فعل الجرد
 ومعلوم أن من شأنه الشئ **قوله** وأما لعدم متناهية في جهة لا وجه لا اعتبار
 الشئ من الشئ في فعل المتعارف للمادة في كلام المتكلم وإن قيل بأن المراد عدم متناهية
 في فعل الجرد وإن الكلام هنا في شأه ما يصدر عن المتعارف للمادة فلهي الوحدة
 الأول وهو عدم اسكانه وتعلقه ومن ثم لم يسئل على بطلانه **قوله** إلا أن
 يكون شأهيا أي أنما اعتبرتنا هي الجسم في الدليل لعدم تمامه بدونه من حيث أن
 استلزام تناهيه لا خلافنا في الأكثر في الحركة يتغير شئ بينهما بالانقسام والثلث
 أو نحوها ولا يمكن ذلك إلا في الجسمين المتشابهين في الأبعاد لا بالنسبة بين المتشابهين
 ولا بين الغير المتشابهين في الأبعاد لا بالنسبة بين المتشابهين وغيره ولا بين الغير المتشابهين
 كما لا يخفى وفيه أنه لم يعتبر في هذا الدليل تناهيه الأكبر كما لا يخفى بل تناهيه الأصغر فحاشا
 كما يصح به الشئ فله يعتبر النسبة في هذا الدليل وإنما عبرت في الدليل إلا في ومن ثم
 اعتبرتنا هي الأبعاد فيه وجهه ثم على ما ذكرنا ويمكن أن يقر اعتبارنا شأه في الأبعاد
 لأنه لا يتصور كون جسم أصغر من جسم مع فرض عدم تناهيهما في البعد وفيه أنه يمكن
 عدم تناهيهما في حددها وبه يشير الدليل من غير حاجة إلى اعتبار عدم تناهيهما فغير متناهية
 أن أحدهما لا يفتقر توقف على ثبوت تناهيه الآخر وبذلك ربما يمنع ذلك فلا يتم ذلك
 لا شأه على التقادير بين الأجسام في الصغر والأكبر فقدر ولا يخفى أن تناهيه حركة الأكبر
 إنما هي إذا كانا المتفاوتين بين الحركة غير متناهية ويتوقف ذلك على تناهيه الجسمين

اذ مع عدم تناهيها او احدهما لا يكون التفاوت بين حركتهما متناهيا فلا يلزم تناهي حركتهما
 الاكبر كما لا يخفى فان التفاوت بين الحركتين بعد التفاوت بين ما في الحركتين من القوة
 والقوتان بحسب مقدار الجسمين فلهذا **قوله** بالقوة متعلق بقوله حركات لا يتناهيها
قوله فان غير المتناهي لا يخرج ثم تعديل لا اعتبار بالقوة في حركات غير متناهية واما سائر المقامات
 لعدم التناهي هنا عدم وقوع حركات لا تعدلها بالفضل والعدل هذا بناء على القول بغير
 التسلسل ثم واما قول الحكماء فيجوز مع التعاقب فلا يظهر لعدل اعتبار بالقوة لعدم وجود
 تلك الحركات بالفضل لا شتاء الجسماء فيكون عدم تناهي الحركات بالقوة والفرض لا
 بالفضل لا لعدم تلك الحركات وخرجهما الى الفعل شيئا فشيئا وكذلك ليست الزيادة على
 امور موجودة بالفضل بل بالقوة لا اعتبارا كون عدم التناهي بالقوة لا بالفضل فلهذا **قوله**
 الزيادة التي بالقوة الغرض من الزيادة ليست بالفضل لما مر **قوله** انقطاع الاقل الى الاقل
 حركة وهو الجسم الاعظم **قوله** فيكون ذلك التناهي الجائلا الذي يتايل لغير التناهي وهو ما
قوله ونقر به بعد ما مر ان اعتبار تناهي الاجزاء هناك ما ذكر في الدليل الاول **قوله** التناهي
 ان القوة فان قيل ان هذه المقدمة كغيرها من المقدمات لا تدل على التناهي بل
 هي من حيثها التي هي متناهية معا فلا وجه لعددها مقدمه اخرى بل هي متناهية عنهما
 قلنا انها حاصلة منهما ومتوقفة عليهما وكذا نتيجة لهما لا اتفاهيهما اذا غرض
 منها بيان ان التفاوت بين الجسم الكبير والصغير في الحركة انما هو لتفاوت القوة
 الحاله فيها لا لفضل الجسمين لما مر في المقدمة من هو يزيد كور فيهما نعم يلزم منها
 كما لا يخفى وفيه نظر فان متناهي المتناهي ان التفاوت بين الجسمين في الحركة والتفاوت
 القوة الحاله فيهما لا للجسم اى من جهة التفاعل لا القابل وسائر المقدمات المتناهي ان
 التفاوت بين القوى على حسب تفاوت الاجسام في الصغير والكبير **قوله** وتناهي شتائها
 اى تناسب القوى بتناسب محالها لا باختلاف بين القوتين المحالين في الجسمين

على حسب اختلافها صغرا وكبرا بالنصف والثالث وعجزها **قوله** كونهما حالتا بينهما اى
 ان اختلافهما على حسب اختلاف محالها يكون حلولها بينهما حلول سريان بمعنى ان في كل
 جزء منها جزء منها ومن عجزها عجزها عجزها على حسب انقسامها على حسب انقسامها في بعضها
 وهكذا **قوله** حتى يكون نسبة المتحركين والحركتين واحدة بمعنى ان نسبة الجسم الكبير الى الصغير
 في مقدار الاختلاف في المعاودة كنسبة القوة الحاله في الكبير الى الحاله في الصغير في قدر
 التحريك لغرض نسبة المتحرك الى المتحرك ونسبة الحركتين الى الحركتين وان النسبتان واحدة
 لانتسب الحركتين الى الحركتين بمعنى ان نسبة المتحرك الى حركته كنسبة المتحرك الاخر الى حركته فلهذا
 جداول وحدة النسبتين كما ذكرنا يلزم تساوى الحركتين في الصغير والكبير كما لا يخفى **قوله**
 في حكم ما لا يخفى فان باصالة الحكم الى الوصول لا على الوصفية **قوله** فلهذا تناهي الاقل
 وما عجز ذلك بناء على جواز التفاوت بين غير المتناهي وشك فلهذا **قوله** فكذلك اعظم
 اى يلزم تناهي غير المتناهي اى لان التفاوت بينه وبين المتناهي شتاء كاهو الغرض **قوله**
 الى وجوب تناهي الاكثر اى الاكثر حركة وهو الجسم الاصغر **قوله** اشار الى ذلك ثم اى
 باعتبار اطلاق قولنا يلزم التناهي **قوله** كان خلقا ثم يعني ان تناهي حركات الاقل مثبت
 للطلوب ومعنى اعتبار تناهي الاكثر وان كان تناهي الاقل يشترط تناهي الاكثر لا
 مستلزم تناهي الاقل تناهي القوة وهي واحدة فيه وفي الاكثر **قوله** لان القوة الحركية
 فان قيل اذا فرض عدم تناهي القوة في الصغير يلزم من التناهي المذكور تناهيها كما لا يخفى
 قلنا المقصود عدم امكان اناشأه القوة الجسمية مع ولو في بعض الاجسام ومن ثبوت
 تناهيها في الصغير لا يلزم تناهيها مع فلا بد من اثبات عدم تناهيها مع من اثبات
 تناهيها في الكبير ولا يمكن ذلك الا بعد اعتبار تناهيها في الصغير كما لا يخفى فتصح قوله بل
 انما يلزم الخ لا يخلو تناهي القوى في الاقل فانه مثبت تجزئه استلغ عدم التناهي
 في القوى العاشر كما مر لغرض لواريد ان القوى الجسمانية ليست عتبا هي اتم امكن ابطال

مجرد تناهي حركات الاصغر **قوله** تكون على نسبة حبة بينهما المشاهين أي نسبة حركات
 الاصغر إلى حركات الأكبر كنسبة جسم الاصغر إلى جسم الأكبر في النصف والثلث ونحوها
 والمراد بتناهي الجسمين المشاهين في الأبعاد والمناظير به إذا نسبة من الجسمين مع عدم
 تناهيهما في الأبعاد لا يقع أن نسبة حركات الاصغر إلى حركات الأكبر كنسبة الجسم
 الاصغر إلى الأكبر مع عدم تناهيهما أو عدم تناهي أحدهما كما مر **قوله** منقسمة بانقسام
 ذلك الجسم على التشابه المراد بالتشابه أن يكون انقسام القوة على حسب انقسام مجمله
 نصفًا وثلثًا ونحوه فغير الشبيهة بالبرهان الثاني من وجهين أحدهما عدم المعاودة في
 الجسم **الثاني** كون حلول القوة فيه سرًا سائرًا أي في كل جزء منه جزء سائر أن القوة المتشابهة
 يتمتع عدم تناهيها سواء كان في الجسم عاين عن الحركة كالطبيعة أي الصور التوفيقية
 في المركبات فأنها عاينة عن مركبات النفوس النباتية والحيوانية والانسائية انقسمت
 القوة بانقسام الحل كما في البياض كصبي العنصر والنفوس المتكلمة المنطبعة أو كما
 بان يكون حلول القوة في المجموع من حيث المجموع لا في كل جزء جزء كما في النفوس الحيوانية ومن ثم
 لا يتميز نفس الحيوان بجزء من عصفائه وقطعها **قوله** القوة المتشابهة المراد بتشابه
 انقسامها على حسب انقسام الحل أو المراد بالتشابه في الاسم والحد أو المراد بالتشابه في الأجزاء
 والحد أو المراد بالتشابه في كل جزء من القوة فالله عز وجل يعني تشابه الأجزاء في القوة **قوله**
 تنقسم لبيان ثم صفة لقوله معاوقات **قوله** وأبعد أكثر تلك ثم انما قال أكثر لأن النفس
 النباتية ربما انقسمت بانقسام الحل فغير المراد بتلك النفوس نفوس ماله عاين
 في الجسم كنفس المركبات **قوله** تكون تلك الحالات كما عرفت وجهًا صحيحًا لهذا التعليق
 فغير **قوله** وهو أنه مجرد أن حاصله أنه يجوز تشابه الحركات في المدة أو العدة أو
 الاختلاف في الشدة أي في السرعة والبطء وحاصل كلام العلامة أن البحث في عدم
 التشاهي في المدة أو العدة فلا بأس في التشابه في أحدهما والتفاوت في الشدة **قوله**

عبر

بحسب العدة والمدة التامة والمدة **قوله** والمجرب بالصحيح أن الأول هذا المجرب حتى إذا ان تفاوت
 بين الحركتين لا بد أن يكون ما في الشدة والعدة والمدة جميعًا أو في اثنين منهما مع الاتحاد
 في الثالث ولا يكن الاختلاف في الثلثة ولا في اثنين منهما مع التفاوت في الثالث بل أن يتخذ
 في أحدهما وجهًا مختلفًا في الآخر من أن اختلفا في أحدهما واتحد في الآخر وجب
 الاختلاف في الثالث وما ذكرناه هو مراد المحقق الشريف فإن قلت هذا الذي ذكره الله
 القدر لا يمنع في دفع إيراد الامام عليه السلام أن يقول مع فرض وقوع كل من الحركتين في زمان
 يجوز عدم التشاهي بينهما بحسب المدة مع اختلافهما في الشدة والعدة لا في المدة وكذا
 يجوز فرض تشاهيهما في العدة مع اختلافهما في المدة والشدة وبالمجمل هو سبب أن الكلام
 في غير المشاهي عده أو عده وأن التفاوت في الشدة فيسلب من التفاوت في أحدهما لكن
 لا يلزم اتعاض فرض عدم التشاهي مقدّم يلزم أن يكون التفاوت في المدة بل في الشدة
 والعدة ومع فرضه في العدة أن يكونا متفاوتين فيها بل في المدة والشدة فقول المحقق
 الشريف والدارقطني ثم من وجه وسبب من وجه أما المزمع فهو ما لو أراد أن فرض
 عدم التشاهي في المدة أو العدة بخصوصهما يستلزم التفاوت في المفروض عدم تشابه
 والمسلم ما لو أراد أن فرض عدم التشاهي في أحدهما بخصوصه يلزم التفاوت في
 أحدهما لا على التبعين لكن لا يمنع بل ما يمنع عدم التفاوت فيما فرض عدم تشابه
 فإن قيل نحن نفرض عدم التفاوت في الشدة وأن القوة تحرك الجسمين على نفع واحد
 في الشدة والصنعت وجب لأرب في وجوب كون التفاوت فيما فرض عدم تشابه
 من المدة أو العدة وبغيره المطلوب من الدليل والارباب أن ذلك فرض يمكن أن يكون
 الخلف في الدليل من فرض عدم تشاهي القوة لأن فرض الاتحاد في الشدة فلتساويهما
 استحالة عدم التفاوت في الشدة مع فرض تشاهي القوة في المدة أو العدة ولو لم
 يقول لأرب في مكان التفاوت في الشدة مع الفرض المذكور وقع بغير الدلائل

في المدة او العدة وهو كاف في المقصود اذ من يدعي اللانهاهي في احد يماريما بل جوازها
في الجملة من ان المفروض في الدليل تحريك جسم لآخر ولا يصغر منه بقوة واحدة ولا يقصو
التساوي في الشدة لان المعاد في واحد ما اقل فيكون حركته اسرع كما لا يخفى ومع لزوم
التفاوت في الشدة لا يجب التفاوت فيما فرض عدم تساويه من المدة او العدة كما
لا يخفى وقول الشرف لا يجرى عدم التفاوت في حال على تسليمه التفاوت في الشدة وبمع
لا حاجة الى التفاوت فيما فرض لان تساويه نعم لا بد من التفاوت في المدة او العدة
من غير تعيين كما مر فان قيل مع فرض اللانهاهي في المدة لا بد من التفاوت في المدة وان
فرض التفاوت في الشدة ايضاً لان الاختلاف في الشدة يستلزم الاختلاف في المدة
او العدة والثاني غير ممكن هنا لان العرض حركة واحدة متصلة الى غير النهاية او التفاوت
في العدة انما هو مع حركات متعددة قلنا يمكن فرض تحريك الحركة وانفسها الى آخره
متساوية كما يصرح به الشرف وبذلك يمكن فرض التفاوت في العدة فندبر قلنا
قد اشار الشرف الى الجواب عن هذا البحث وهو ان عدم الشا هي من يلزم عدمه
لان مع تحريك الحركة تكون الحركة غير متساوية العدة كما قلنا عند الله فلا يمكن فرض
التفاوت في العدة مع اللانهاهي من يلزم فرض التفاوت في العدة يستلزمه مدة ايضاً
وهو موجب لقطع الاعمال فيلزم الحظف كما مر وكذا عدم الشا هي من يلزم عدمه مدة
لاستحالة وقوع العدة في غير المشا هي في الزمان المشا هي وايضاً التفاوت مدة يستلزمه
عده لان ما في زمانه اطول عدده اكثر وما قل زمانه قل عدده وفيه نظر لا تده انما
يلزم مع الشا هي في الشدة لا مع عدمه وكذا الكلام في استلزام التفاوت عده
التفاوت مدة نعم عدم الشا هي من يلزم عدم عده وبالعكس يلزم الخلف المذكور
واما قوله لا يجرى عدم التفاوت فاستاذ الى ان التفاوت في الشدة كما اعتبر الاما
غير كاف لا بد من التفاوت في العدة او المدة لما عرفت من لزوم الاختلاف في احد

الامور الثلاثة الشدة والمدة والعدة وسيا في ما يتعلق بهذا الكلام **قوله** اكثر فخلعا
اي بحسب القطع والعدد **قوله** فانه اذا كان في تعليل القول زمان حركة الاصغر اطول
ودفع لفهم ان عدم الشا هي مدة لا يلزم كونها تفاوت في المدة بل يمكن التفاوت
عده وحاصل التعليل ان عدم الشا هي مدة يلزم لعدم عده لانه اذا جازيت
قلنا المدة في فلا يمكن جعل الشا هي في العدة مع عدم الشا هي مدة لان التفاوت
يلزم الشا هي وقد فرض عدمه **قوله** يلزم ان يكون اكثر لان زمانه اطول فندبر **قوله**
لوجوب ان يساوي في تعليل القول لا في المدة الغير المشا هي فان قلت ما ذكره المحقق
الشرف وما اورد عليه وما احسب عند كمالها سببية على الحركة الغير المتساوية ما
وقد عرفت في غير الدليل ان المدة عدم الشا هي بالقوة بمعنى لا يفتت قلت يمكن ان يكون
مراد الشرف ان عدم الشا هي المدة بالقوة يلزم لعدم شاي العدة كذا لك لا الشا
بالفعل ويمكن ان يكون المراد القوشنجي ان المدة عدم الشا هي هنا عدمه بالقوة لا
بالفعل كما يدل عليه قوله فعنه ان بناء على توهمه ان مراد الشرف تحريك الحركة الى آخره
لان الشا هي بالفعل كما هو الظاهر المتبادر من كلامه في لا يرد عليه ولا يطابقه ما اورد
سعيد المذهبين نعم يمكن دفعه بان مراد الشرف هو المتحركة بالقوة كما عرفت فندبر
جدا **قوله** لغوا بعضا مما عرفت من ان مجرد التفاوت شدة غير كاف في الاختلاف
بين الحركتين بل لا بد من التفاوت عده او مده ايضاً لان الاختلاف في احد الامور الثلاثة
يلزم الاختلاف في امر اخر منها كما مر وهذا اشار الى قول الشرف والادام الى قوله
لا يجرى ان يقول ان الامام لم يدع اعراضا واختلاف في الشدة وانما ذكر التفاوت
فيها ومع ما ذكر من لزوم التفاوت في المدة مثلاً مع اللانهاهي فيها اذ مع عدم الشا
في الشدة لا بد من التفاوت في المدة مع اما التفاوت في العدة فهو لا يتم على التقديرين
وقس على ذلك عدم الشا هي في العدة وبشيء الجميع هو لزوم التفاوت في احد الامور

مع التفاوت في بعضهما الى لزوم التفاوت في امرين متساويين كما عرفت مرارا وحيث لا يكون ذكر
التفاوت في الشدة لغوا محققا بل لازما من غير **قوله** لا دخل له في لا دخل لهذا الكلام
لان الامام لم يجعل التفاوت في الشدة موجبا لاطولية مدة حركة الاصغر بل عرّفه من
التفاوت في الشدة والنسك به عدم التفاوت في المدة فيلزم منه عدم اطولية مدة
حركة الاصغر ومن المعلوم ان سرعته حركة الاصغر غير اطولية حركة فان الاطولية انما
في المدة لا الشدة **قوله** فيكون يكون ثم اقول لا وجوب في ذلك اذ مع كون
الحركتين غير متساويتين من الممكن ان يكونا متساويتين في الشدة بل يجب ذلك
للتفاوت التفاوت لعرض عدم التساوي فيهما بخلاف التفاوت في المدة ايضا
من ادان قيل السهم من الكلام في صورة كون التفاوت مدد مع عدم التساوي مدد كما
في لزوم الخلف اعني التساوي قلنا الكلام فان نفس عدم التساوي في المدة يوجب الخلف
للزوم التفاوت لانه مع اعتبار ما يبرز الخلف على ان لنا ان لا نخلع التفاوت في المدة فلا
خلف فيصور عدم تساهل الخلف في المدة والعرض عدم مكا في الدليل لا يفيده **قوله** لا دخل
له ثم بل لا دخل عند المورد اذ به يدفع الدليل كما عرفت فالصواب في الجواب عن ايراد ذلك
ما مر من ان التفاوت في الشدة ملزوم للتفاوت في المدة اذ كان فرض عدم التساوي
محسب المدة كما مر والتفاوت في المدة مستلزم التساوي في المدة لان عدم التساوي في
المدة يلزم عدمه في المدة كما مر فيلزم تساهل المدة هذا خلف وكذلك لو فرض لا يفيده
العقد فان التفاوت في الشدة يوجب تفاوت في المدة والتفاوت فيهما ملزوم
لتساويهما مع ان عدم تساهل المدة يلزم عدم تساهل المدة فيلزم من تساهل المدة تساهل
العقد وهو خلف ولعل هذا مراد المفسر والشرع لا ما فهمه المفسر فذكرنا
وضعه ما فيه التحقير ان التفاوت في الشدة في صورته التساهل يلزم التفاوت في المدة
او العدة لا يفيدها فان التفاوت في الشدة يلزم التفاوت في زمان الحركة

او المدة

او التساوي وبتدريج متتابع واما في غير التساهل يعني ما لو كان الحركة غير متساوية في المدة او العدة
فان لو كان التفاوت بين الحركتين غير متساويين في الشدة وجب التفاوت بينهما في المدة
او العدة معا ولا يمكن التفاوت في واحد منهما قطعا بل يجب لتفاوتيهما معا في الصورة
المفروضة في الدليل ولومع عدم التفاوت في الشدة وذلك لان عدم التساهل في الحركتين
في المدة او العدة كما هو الفرض يلزم عدم التساهل في الاخرى ضرورة سواء فرضنا عدم تساهل
معا في المدة او العدة ام فرضنا عدم تساهل احدهما في المدة والاخر في العدة لاستلزام
دفع ما لا يتساوي من المدة او العدة في الزمان المتساوي وكذا وقع التساهل في المدة او
العدة في غير المتساوي من الزمان والتفاوت بينهما في الشدة يلزم التفاوت في العدة
او المدة ضرورة كما مر فيكون الاقل مدة او عدة متساوية ويلزم تساهل في المدة او العدة وكذا
لزم وقوع غير المتساوي في الزمان المتساوي او وقع التساهل في غير المتساوي مدد وكلاهما
محال كما مر ويلزم من ذلك التفاوت بينهما عدة ومدة ايضا فيكون الاقل متساويا عدة
ومدة ايضا وقد فرضنا غير متساويين تساهل في الاكثر ايضا هذا خلف ولو فرضنا تساهل
في الشدة يلزم ايضا التفاوت مدد وعدة تعين ما ذكر ومن هذا يظهر وجه قول المفسر العدة
التفاوت في الشدة يلزم التفاوت بحسب المدة والعدة فاني بالاول دون او اما الثاني
الشرع بالاول دون الواو فلا ينافي في ذلك لان غرضه ان عدم التساهل في المدة يلزم
التفاوت في المدة وكذا عدم التساهل في العدة ولو عرفت للتفاوت في العدة في الاول
والمدة في الثاني لا غير فيقيم ونعزم للتفاوت في العدة مع التفاوت في المدة بقوله فانه
اذا كان ثم واما ذكرنا ايضا يظهر وجه قول المفسر لغوا محققا وصححه وكذا وجب ان يكون
الم وقوله لا دخل له في ذلك وذلك لما عرفت من لزوم التفاوت في المدة والعدة
معان فرض التساهل في احدهما سواء فرض التساهل في الشدة ام في المدة فيستلزم
لغوا لا دخل له في صحته الدليل ولا في ضارده فيم الدليل ولومع فرض التفاوت في

الشدة واستلزام جميع ما وردناه على التمسك ما وردناه على قولنا لا يدخل في طوليتها حركة
 الاصغر فانه يرد عليه ما مر لا ان يقال ان ذلك ليس يمنع كلام الامام بل بان الواقع
 مع ذلك لا يقع له كالايجاز وكذا لا يثبت ذلك على قولنا وقوع التفاوت في قولنا لا يدخل
 لعدي ذلك ان يكون التفاوت في المدة في الجائز لمقابل وذلك لانه لا يرد على احد
 من علمه في ذلك فغيره من زمانه فيقتضيه على ما اعترضه الامام من التفاوت في الشدة
 يلزم طولية زمان الجسم الاكبر ويلزم انقطاع حركة الاصغر قبل انقطاع حركة الاكبر لان
 الاستقامة بوجوبها في الزمان لا طولية بل لا طولية بل لا طولية بل لا طولية بل لا طولية
 فرض في الدليل الطولي زمانا للاصغر ويظهر بان قولنا لا يدخل في طوليتها لان
 يقال ان الزمان لا يستقيم لا يخل في التفاوت بين الحركتين بل يلزم التفاوت ولو بطولية
 زمان الاكبر فغيره من حركة الاصغر يكون اكثر عددا وقد راعى من حركة الاكبر فغيره من
 عليك بعد عمل جواب لمعنى ان لا يلزم على ما ذكره الشريف اذ كان المناسب
 ان يقال التفاوت في الشدة يلزم التفاوت في العدة والعدة او يقال ان عدم التناهي بحسب
 المدة او العدة يلزم التفاوت فيهما لان الكلام في اللانهاية بحسب المدة والعدة
 لا باعتبار الشدة كما ذكرنا المعنى وحكمه على ما ذكرنا الشئ بعيد عن سوق العبارة ويراد
 العدة في قولنا لا يدخل في طوليتها بوجوبها جميع ما مر بوجوبها ان اراد الامام متجها في الزمان
 من تحريك القوم الحركة كلاً من الجسم الصغير والكبير فخر كما عند مناه بحسب المدة او
 العدة مع وقوع التفاوت في الشدة من غير انقطاع الحركة اما مع كون الحركة في المسافة في
 مستقيمة فلا يثبت ان يحرك جسم اصغر وجسم اكبر فيكون حركة الاصغر اسرع من
 فعله في غير زمانه واما في عدد حركته الاكبر او شدة زعمها مع اتحاد
 الزمان بان يكون ابتداء الحركة من واحد ولا يزال يحرك كلاً منهما ويزيد مقدار
 الحركتين او عددهما ويستمر زمان الحركتين من غير انقطاع مع تساوي زمان الحركتين

زيادة مقدار حركة الاصغر وعدد حركتها لا استقامتها والشبهة لعلمها شئت من ثم عدم التناهي
 بالفعل فيقول بانقطاع احداهما لا يستلزام التفاوت في العدة التفاوت في المدة وليس
 كذلك اذا الكلام انما هو في عدم التناهي بمعنى لا يثبت واستلزام التفاوت في العدة
 التفاوت في المدة بمعنى فيكون اللانهاية في العدة والمدة معاً فلا زعمها ولا يمكن
 التفاوت في المدة مع اتحاد سبب زمان الحركتين واما مع اختلافهما فيمكن لانهاية
 مع التفاوت في العدة مع التساوي في الشدة والتفاوت فيهما ومع التساوي في الشدة
 والتفاوت في العدة وبالعكس بشرط كون الحركة المتأخرة اسرع ويقتضي تساويهما في الشدة
 واما مع كون الحركة في المسافة كما في الحركة الدورانية فلا يمكن من اتحاد المتناهي
 وكلا اختلافهما فيمكن لانهاية كل من الحركتين المستديرتين بمعنى عدم وقوعهما على
 حد معين وانقطاعهما عند ولا بد ان يكون عدم تناهيهما في المدة والعدة معاً
 ويمكن تفاوتهما في الشدة اية بلا تفاوت في المدة لعدم لاهين التفاوت في العدة
 والمتعار ولا فرق في اراد الامام بين كون الحركة هو القوة القسرية او الطبيعة ويجوز
 بينهما جميع ما مر والخبر في دفع اراد الامام ان يثبت بعد تحريم عمل التراجع وهو انه لا
 كلام في عدم التفاوت بين حركة الجسم الصغير والكبير بجهة ولا عده ولا شدة اذا
 تحركا بالعرض ولو اتحد الحركتان في الحركة شخصاً حراً صغيراً وحراً كبيراً او نحو ذلك
 واحدة على وجه الارض فانها تحركا معاً بحركة واحدة بلا تفاوت وكذا لو حرك
 شيئاً كبيراً وصغيراً في الهواء معاً بحركة واحدة فيكون كلاً لا كلام في تساويهما في العدة
 او المدة فقط مع تعدد التحريك من واحد في الفصل بين التحريكات كالمكان في جسم
 صغير كبير معلقان في الهواء قد تمعها وحركتهما في وقت واحد اخرى فيكون
 الحركة الاولى وهكذا الى غير النهاية فيهما وان اختلفت حركتهما في شدة وتفاوت الالة
 فيهما وان مده وحمل الجسم الواحد في الحركة في نفس الجسم بان يصير متحركاً بالثبات مع

اتحاد الحركة ووحدة القوة الحركة وعدم التفاوت بين تحريك الجسم الاصغر وتحريك الأكبر
 في الشدة كاللوحرك الجسمين تحريك واحد فانه لا ريب في ان طول الحركة الاصغر كاللوحرك
 الجسمين المتعلقان في الواحدة تحريك واحد لا تحريكين بعد واحد تحريك فانه ليسكن الكبير
 ويبقى الصغير يتحرك بعد مدة وبما جملة الكلام في القاسل الواحد لا في القاسرين بعد قاسر
 وعلى هذا الفرق بين وحدة القوة الحركة تحريك واحد كما في حركة تلك التساع والثمان
 ثم فانه مع اتحادها يتحد التحريك شدة ومتعنا ومع تعددها يتخلل اختلاف
 القوة شدة يدا فيجوز تساويهما في المدة واختلافهما شدة بل يجوز تخلافهما
 عدده ومدة ايضاً كما لا يخفى وكذا مع اتحاد القوي لوجرك الأكبر شدة تحريكه الاصغر
 فيمكن ايضاً تساويهما مدة ايضاً فيقول لكن يرد على دليل الحكماء انهما يتبر لوتير بعد
 ما من التقييدات فلقايل ان يقول اي مانع من لا شأنا في القوي الجسمين في
 هذه الصورة كما في صورة التحريك بعد التحريك فيجوز لا شأنا في القوي الجسمين في
 الفعل واستناد الفعل الى الشأنا في اليها لكن يشترط التحريك بعد التحريك بان يكون تحريكها
 غير متناهية ولا يكون ما يتغلبه تحريك واحد غير متناه وكذا يمكن تحريكها الجسم
 بجزء بالعرض غير متناه ولا يذهب عليها انه يرد على الحكماء ان دليلهم يقتضي
 عدم جواز كون فعل الجوابية غير متناه يعني ما من دليلهم متناه في القوي الجسمين
 فقدر **قوله** ومن ههنا ان اي من ان التفاوت في الشدة لا دخل في كون التفاوت
 بين الحركتين في جانب المقابل للسبب اذ مع كون التفاوت في الشدة لا يلزم وقوع الزيادة
 في الجانب المقابل بل يمكن نظائرها الحركتين في السبب والمشتق مع زيادة احد بهما على
 ما نبلغ عنه من احد هما بآراء الواحد من الاخرى وسببنا لا يرد على بوجه ان سطر التفاوت
 في الزيادة والنقص موجب لاشأنا في حاصلا جواباً لانه ان الموجب انما هو التفاوت
 في الطرف المقابل لا ممتصوفاً يتحقق مع الاختلاف في المدة أو العدد دون الشدة

لجواز ان يقع عنه بآراء واحد والى هذا اشار الله بقوله في جانب عدم الشأنا
 اي ليس في حركة **قوله** تلك التساع والثمان ما يوجب وقوع زيادة الحركة في الطرف
 مع وحدة القوة الحركة في الحركتين **قوله** ومن ههنا ان اي مما ذكر من ان القوة الواحدة
 الغير المتناهية اذا حركت جسمين اكبر واخر اصغر يجيب التفاوت في الطرف المقابل و
 لا دخل للتفاوت في الشدة في ذلك اي التفاوت في المقابل يعني ان وحدة القوة
 الغير المتناهية مع توجب التفاوت في المقابل بل لا دخل للتفاوت شدة يظهر
 اندفاع الآخر فانه لا يجيب التفاوت في المقابل في المثال اي في حركة تلك التساع و
 الثمان لتعدد القوة وان تفاوت القوتان في الشدة والفرق ان الموجب للتفاوت في
 في الطرف الغير المتناهية هو اتحاد القوة الحركة للجسمين دون التفاوت في الشدة **قوله**
 اندفاع ما قيل ان يمكن فعد ايضاً بان الحركة لا فلاك هو التفاضل لجزء كما سيخرج به
 الله ولا ريب في جواز صدور الحركة الغير المتناهية من الجهد طمنا الكلام في الفرض
 الجسمين فقدر **قوله** وذلك انه ليس ان اي اندفاع ما قيل لا نأخذ ذكرنا ان الموجب للتفاوت
 واستطلاع احد هما انما هو اتحاد القوة الحركة وليس الموجب بوجود في صورة التفاضل
 لتعدد القوة الحركة فيها فلا امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم الشأنا **قوله** فجاز وقوع
 حاصله ان الزيادة والنقصان في الحركتين مع تعدد القوة يقع في الوسط اي في العرض
 لا في الطرفين في الطول بان يقع كل واحد من الحركات بآراء واحدة بل عدده
 بآراء واحدة كما ان يقع التفاوت في مدة معينة بين عدد شعورهما وسببهما
 فان عدد الشعور اكثر لوقوع اثني عشر شعراً بآراء سنة واحدة فقدر **قوله** بخلاف ما
 فيه فان هذا الامر يستدعي وقوع التفاوت في الطرف المقابل وهو وحدة القوة **قوله**
 لا بد من وقوع التفاوت ان اي مع اعتبار وقوعه بآراء واحدة في صورة كون القوة
 الحركة واحدة لا بد ايضاً من وقوع التفاوت في الجانب المقابل بخلاف ما لو تعدد

القوة المحركة فان جعلت باء واحدة يعني عن اعتبار التفاوت في الطرف المقابل وذلك
 لا يمكن كون احدى القوتين اقوى من الاخرى فحرك الاقوى للاكبر لا يصعب للاصغر
 فتساوى الحركتان مدة هذا غاية توجيه العبارة **قوله** الى ما لا نهاية لها او غير ذلك
 الحد الى ما لا نهاية اي بعكس ترتيب **قوله** بالبيان المذكور اي بالدليل السابق في تناهي القوة
 المحتملة **قوله** كون القوة قوية اي القوة اقوى في طرف البر من طرف الكل وفي تحريك
 الاصغر من طرف الاكبر فكيف اقوى بالنسبة الى الجزء والاصغر يقتضي تناهيا في
 جانب الاكبر والكل لا يستلزم التفاوت في القوة بالنسبة الى الاخرين ويلزم التناهي
 بالنسبة الى الاصغر والجزء ان يكون الزيادة بقدر متناه **قوله** انما يستدلون
 انهم يعين يجعلون التفاوت في الحركة دليلا على التفاوت في القوة مع ان التفاوت في الحركة
 موقوف على اجتماع اجزائها في الوجود لعدم تمام الدليل بدونهما على ما اورده الشيخ
 على دليل القائلين بتناهي الحوادث فتفاوت القوة فرع عن تفاوت الحركة فكيف جعل
 الشيخ في جوابه عن سؤال بعضها ما لا يحل بالعكس وحاصل جواب بعض الفضلاء انهم
 انما يجعلون التفاوت في القوة دليلا على تفاوت الحركة والمادة بعض الفضلاء صاحب
 المحاكمات **قوله** اعلم ان الهيولى اعم من المادة والعلة اما في متحدة ان ذاتا مختلفا
 اعتبارا جبالا لقياس الى المادة وبالقيااس الى الجسم المركب في لها العلة
 المادية وقس على ذلك الصورة والعلة الصورة واما ما ذكره الشرح من ان لفظ المادة
 مشترك بين الهيولى والعلة المادية وان لفظ الصورة اعم ففيه ما فيه اذ لفظ المادة
 لا ينطبق على العلة المادية في نظر ان في مادة السرى وصورته والمادة من الهيولى
 من الهيولى الاولى **قوله** كقولنا في حد ذاتها قوة محسنة يعني ان القابلية والاستعداد
 ذاتي لها ومفعليها **قوله** لان مفعليها اعم اي مفعليها بنفسها وفي حد ذاتها لا بالصورة
 فان مفعليها بالصورة تابعة لمفعليها بالصورة اعلم ان الهيولى عبارة عن جوهر مستعد

لذلك

لكل شئ قال في الشنا جوهر الهيولى ومفعليها عين كونها مستعدة لكذا والجوهر التي لها
 ليست بمفعليها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان تكون بالفعل شيئا ما بصورة
 ليس بمعنى جوهرية الا انها امر ليس في موضوع والاشياء هو انما امر واما ان ليس في موضوع
 هو سلب وانما امر ليس بلزم منه ان يكون شيئا مفعليها بالفعل لان هذا عام ولا يميز بين
 بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فضل يحصله وفصله انه مستعد لكل شئ ضمني
 التي تظن له هي مستعدة وقابل انما يقال انا جاهل في حاشية الخفي ان الهيولى
 ليس لها وجود بالفعل من ذاتها واما بعد فتم الصورة فصوره وجوده بالفعل لمقارنتها
 وقال ايضا الذي يظهر من كلامهم ان الهيولى لها غير جوهرية القوة والاستعداد اذ
 حقيقتها انها جوهر مستعد لكل شئ بما قال **قوله** بل فيما يلزمه من موارد متناه في
 عيناها الى المحل منها يلزمه من عوارض المحل كالشاه والشكل والمقدار والقدر والاول
 فانها من عوارض المادة والتغير والوضع بمعنى الوحدة والتعدد ونحوها من عوارض
 الصورة او الماد من عوارض الحال وهو الصورة سواء ما عرض له بنفسه او بواسطة المحل
 والمادة لا يحتاج الى تحدد في التبين الثاني فان تعيينه الاول عين الوجود والتغير الثاني
 بالعوارض المادية فان قيل ترفت وجود الصورة على تلك العوارض وعرض العوارض
 موقوف على المادة حتى موقوف عليها بواسطة قلنا عرضها ليس قما عليها وجود
 الصورة بل تلك الاعراض من لوازم الصورة ومقارنته لوجودها كما ان المعلول العلة
 ومن ثم لم يرب النوع وجود بدون تلك العوارض نعم المحل يحتاج في وجوده الى التحاليل
 يعني ما يوجد ويجمع اعم اي اصل الاستعداد الذي ذاتي وفصل للمادة غير متبدل
 واما المتبدل مراتب الاستعدادات الربوبية والبعيدة والاقرب الحادثة باعتبار الصورة
 المختلفة لاستعداد مادية الغذاء للصورة الانسانية باعتبار صورته الغذاء واستعداد
 النظر لها واستعداد الجنين لها بسبب صورته الجنين وكذلك مادية الغذاء مستعدة

للتفئة استعدادا قريبا ولحين بعيدا ولا شأن بعد كذا قوله ولا استعدادا للمداني ثم بدأ
قوله وثمن من هذا الاستعدادات ليس دائما فدية قوله وكذا استعداد النطفة اي لا فانية
حاصل من الصورة للنطفة اي بسببها قوله كما يوحى في العبارة اي قوله وما ذلك بركب وقية
صوت المركب قوله واما المادة في المعنى الذي هي اي لاجله قصد والفعل من الفاعل فان
الصورة هي القوة والمادة هي القوة اي يخرج الفعل من القوة الى الفعل الفعل
قوله وهو الخيرة اي المعنى الذي لاجله اعني الغاية اما الخيرة الواسية او ما ينفذ ان ذلك
قوله عن فاعل لا بالعرض اي الفاعل بالعرض انما هو بالنسبة الى ما يات ترتيب على
بدل قصد وشعور كالحاظر التبر لئلا فيخرج على الكثر فانه فاعل بالعرض بالنسبة الى الكثر
كاسياني عن الشيخ في آخر هذه المسئلة فانه المعد كسب فاعلا بالعرض من كذا الفرج
بالغلبة فانه غايه للعلية ومحملة الخصم النفس التي هو الفاعل قوله تارة في الموضوع
اي محل الفاعل فيكون محلا للغاية ايضا مثل غايه الحركة فان غايتها اي يكون القول
الى مكان ومحل الوصول اليه هو بدن الفاعل الذي هو موضوع النفس والمراد بالرفق
الفكر والقصد والشعور كما ان المراد بالطبيعة عادة الشعور وانهم ان المراد بالموضوع
موضوع الفعل ومحملة كبر السهر فان غايه الجلوس عليه فيكون السهر موضوع الفعل ومحل
الغاية اي الجلوس واما ما يصعد من طبيعة فكانا فان فعلها الشخص مثلا وعمايتها
الحركة التي هي في الجسم القريب اليه ومحل الفعل هو محل الغاية اي في الجسم القريب
اليه قوله الى وجود الفعل الصغير عايد الى الغاية فكان المناسب ما بينها قوله
فان قلت غايته ان حاصله ان لقاء الحبيب غايه للحركة وليس معلول لها بل معلولها غايه
الحركة اي ما ينشأ اليه كما يان في كلام الشيخ وحاصل الجواب انه معلول كذا بالبيع لثبته
على النهاية التي هي معلول للحركة وقوله لانها لا تشال لمتوالية الشيء قوله وجودها
اولى به والى فان قيل ان فعله اوله للغير لا تعلقا لفعله لغاية هو في الشيء

لغير

لغير اجماعا بالنسبة الى الفعل ولا وعلا ولا يلزم الاستكمال وعلى الثاني يلزم اللغو
فدبر قوله فيكون بالعرض اي مرادهم بان فضلا انه محلل بالعرض انما تشمل على عرض
ومحلها لانها ذات غايه قوله فيصير ذلك اي في قولهم افعال الله محله بالعرض
يوافقون ثم قوله في هذه بحسب النظم اي في افعال الله ليست معللة بالآخر
ويجوز ان الحكم بحسب المعنى لا يقتضيون الحكم عن افعال الله تعالى بخلاف
الحكم قوله في التخييل او الفكر النظمي المراد بالفكر العقل والمراد بالغاية الفكرية
ما يكون خيرا حقيقيا والمراد بالخبر ما يوافق العقل ويدوم بقعه اي يكون متعده في
الآخر وبالحسب الخيال والغاية الخيلية ما يظن خيرا وهو الذي يكون خيرا
القوة الخيالية ويكون متعده في الدنيا منقطعاً قوله وما كانت غير ذلك لا ياتي
من ارشاد صورة اليه في التخييل او الفكر وقم العبارة بوجه خلاصه فدبر قوله
او يدوم عليه الحركة عطف على قوله بالحركة الى ما ينشأ ثم والتقدير لا يدوم الحركة عليه
فلا بد من تقديره وان وحاصل ان الغاية الشوق اذا خالست الغاية التي ينتهي اليها
الحركة فتوقف الوصول اليها وتربتها على الحركة على دوام الحركة او الوصول الى ما ينشأ
اليها الحركة فيكون غايه القوة الحركة دوام الحركة كما في حركة الافلاك قوله فكان
مشقوقة نفس ثم رما في ان المشقوقة هو المقام في ذلك المكان وهو غير ما ينشأ اليه
الحركة كما لا يخفى فلا فرق بين المثال الثاني وبين هذا فتدبر قوله الذي يستمر اليه
اي يتحرك اليه قوله بادني تامل ان الغاية التي هي بينت تمام من ان الغاية
الشوق دوما يكون نفس الغاية التي ينشأ اليه الحركة وقد يكون فيها ان للفقير
الحركة للاجرة غايه واحدة وانما هي الغاية التي ينتهي اليها الحركة قوله غايه
اولى ثم والغاية الثانية هي الغاية الشوقية كما يصير بها الشيخ قوله قد حدث
بعد ما لم يكن صفة لقوله لشيء فحسب قوله منها واجبة ثم لا بد لها من

غير الواجبة فان لها بعد لان الفكر والتخييل قبا لان **قوله** تخيل ولا فكر اي لا يتبين
التخييل ولا الفكر خاصة لا بد منه بل كل منهما يصح **قوله** والمبدأ الذي لا بد منه ثم
هو القوة المحركة للاعتقاد واما ما منه تدفق الشوق والتخييل او الفكر ولم يعبر الشوق وحده
بل مع التخييل او الفكر ومن ثم جعله ماسمه وحصر ما لا بد منه في القوة المحركة للاعتقاد
قوله والمبدأان اللذان جعلا في العقل هما الاقرب والاكثر واحدهما الذي بعده اي
ابعد منه الى العقل لا محذور معا ليتا بدله **قوله** وان الشوق ان غلبت قدر بل لا بد من
اجتماع المبدأين معا مع المبدأ الاقرب واما لو تطاول المبدأ الاقرب مع الشوق لتخييل فهو
مستحيل وان شئت لتفصيل في علم المبدأ الاقرب مع المبدأين الذين بعده اما ان يجمع
الجميع او المبدأ القريب والشوق المعكرفي فقط واعتصمان بعرض سواء اعتد الغاية الشوق
مع الغاية التي ينشأ عنها الحركة ام اختلفا وان اجتمع المبدأ الاقرب مع الشوق لتخييل
فقط فلا غلوا اما ان يفتقر الغاية الشوق مع الغاية التي ينشأ عنها الحركة او
تختلف والاول يصح عينا والثاني ما جازف او عاده او غيرهما كما ذكرنا واذا عرفت ذلك
ظهر لك اضطراب كلام الشيخ فتقوله فكل نهاية اي تكرار لقوله فان اتفق ان تطالب
ثم وجه التكرار تبين غير العيب حتى يتمثل في الوفاة الغاية الشوق والغاية التي
ينشأ عنها الحركة وما لو اختلفا فبدر **قوله** فكل نهاية اي تامة قوله او الفكر والاشياء
معنى الواو كما يعلم مما مر **قوله** مع طبيعة او ترجع الفرض بين الطبيعة والمزاج فخر الفرق
ان المزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من مزاج العناصر فاذا تغيرت تلك الكيفية
تغير المزاج وحصل المزاج وصا وسميا الحركة المزاجية فكلية غير طبيعية والاشياء حركة
طبيعية والمزاج بالبطبيعة الصورة النوعية **قوله** مع خلق او تلكه نفسانية هاشية
واحد او عجز الوفاء والعلف للشيء من ثم ان بالواو في قوله مع خلق وتلكه
نفسانية في كون المبدأ للشيء حركة المزاجية هي التخييل دون التفكير فبدر **قوله**

لان الخلق لم تعليل لشيء عاده **قوله** الى ما هو سبب حركته وهو الشوق والتخييل
في اللعب بالتحية وقوله يجب ما ليس به الحركه او الشوق الفكر **قوله** اما عاده ثم
هذا في كون الفعل عينا لان المعبر عنه العت كما مر اتحاد الغاية الشوق والغاية التي
ينشأ عنها الحركة والمزاج ههنا ان الغاية الشوقية وهي العادة ونحوها غير الغاية التي
ينشأ عنها الحركة لان بقا العت لا يرد ههنا ما هو المستطاع بل اعتمد قدر **قوله** فبدر
الدهام ثم اي غايتها الحركة لها فان غايتها الشوقية هي التشبه فبدر **قوله** اما اخرها
الحركة كذلك اي يكون غايتها غايتها اخرى للشوق لتخييل فتقوله كذا اشار الى شوق
التخييل **قوله** من يشبه عليها رتبة الغاية المراد رتبة الغاية اما دوام رتبته او كثرته كالتحيا
او ما لاجله الفعل فكان الافعال لا حيا رتبة لاجل الغاية وينقطع الحركة عند ههنا
الحركة الطبيعية **قوله** ولا رتبة اي لا نكره له ليرجع فعلا على آخر **قوله** والجواب اي
عن عدم شعور الطبيعة واما عن سؤال الرتبة فبدر **قوله** عند سبب اجل وهو رتبة
النوع **قوله** على سبيل الاقتضاء ثم اي طبيعة تغتضي الحركة الى الغاية **قوله** سجع
اي على وجه الغاية الطبيعية صورها عند سببها على وجه عند الطبيعة على
وجه اخر **قوله** فقال الشيخ ثم حاصل كلامه ان الرتبة اما احتياج اليها مع اختلاف
الدواعي وهو مفقود في الطبيعة العادنة الشعور اما خذلان الرتبة ثم فلا دخل
له في الجواب فبدر **قوله** وان كان ابتدا ثم اما ان يراد ان الشروع في العمل لا بد
منه وانه يخصه من بين سائر الافعال واما بعد الشروع فلا حاجة الى الرتبة في كل
جزء من منه او المراد ان قبل المنك لا بد من الرتبة لا بعد ما فبدر **قوله** وكذلك حال
ثم يعني انه ليس للزود دواعي مختلفة حتى يحتاج الى تخيل لا عصارم والرؤية منه بل
الداعي له هو حفظ نفسه عن الزود خاصة وكذلك المستحق وهذا دل على ان بعض
الافعال لا يحتاج الى التخييل فضلا عن الروية وهو مناف لما مر من لزوم التخييل للتصور

في الامور الاختيارية يكونه من سادى الفعل **قوله** ان التبركك الطبيعية المراد بها
 تحريك الطبيعة الكلية الى القوة الفاعلة في جواهر السماويات كما سيخرج به
 احد الغايات بالعرض والاخرتها الغاية لا متناقضة فافهاية غايية بالعرض **قوله**
 اما امر لا بد من وجوده فافهاية الحد يد هو القطع والمراد بالغاية هنا ما يربط على
 الشيء ويكون عمره وينتهي ليد فلا ينافي كون القطع فعلة والصدالة علة للقطع
 اذ لا يمكن به **قوله** كذا كذا الدلالة الميل الى الغيرة وهي ما بين الحركة والسود
قوله الحد الذي لا يمتد اي في القطع فالدلالة لا من الحد بل الذي هو علة للقطع
قوله فتقول لما كان حاصل الشهية يتألف على قوام كل فرد من **قوله** اشياء من الكاينات
 غايية بالعرض الطبيعية الكلية بالعرض المتقدم مع عدم وقوف عمرها عند حد
 الشيء وجوب وقوف الحركة عند اجابها حاصله ان كل شخص من تلك الاشخاص
 ليس غايية للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية وهي واقعة عند غايتها التي هي
 فيه معين واما الطبيعة الكلية فغايتها قد تنتشر ولا تنحصر في افراد ولا بد في بناء
 كل منها من عدم الحركة وقوف الحركة عند بعض الافراد محل بالعرض والغاية لكل شخص
 شخص غايية بالعرض للحركة الكلية بالمعنى الصوري من القسم الاول بمعنى انه علة للغايات
قوله الغاية التامة المراد الغاية الساتة وكل شخص بعين الغاية والغايات الساتة
 او المراد الغاية المتصلة لفعل الطبيعة **قوله** وانما يذهب الى ان كل شخص ليس
 غايية حتى يجب وقوف الحركة عند ذلك فافهاية الاشخاص وهو غير متعدد حتى يجب
 وقوفها عند فرد منها تتحقق الغاية به بل هو امر واحد مستوف لا بد من استمرار
 الحركة **قوله** ثم ان الذي في العرض ان كل شخص غايية للطبيعة الجزئية الخاصة به
 المديرة له وتقطع حركتها كمال ذلك الشخص فغايتها وصول تلك الشهية الى وجه الكمال
 فليس غير من الاشخاص غايية لتلك الطبيعة الجزئية **قوله** الذي يرد الى شخص بعين

ان الشخص الذي معدا شخص آخر وهو ثالث والثالث رابع لان الشخص الاول يرد الى الثاني
 والرابع والعزبان هذه الاشياء من المتعاقبة المتعاقبة بعضها ليس كل منها غايية للطبيعة الكلية
 بل للطبيعة الجزئية الخاصة به **قوله** فاذن هو غايية في الشخص يعود الى الشخص المتقدم
 ذكره وانما نشأ باعتبار كونه غايية وكذا الصمير ان في قوله فليس غيرها بعد صاف الصمير
 في قوله الرعي فافهاية **قوله** انما حاصله ان ما يربط على الحركة وتصير بالذات
 او غايتها لو كان غايية لزم كون الذبول وقوع غايية للطبيعة فتأدي حركتها اليه
 وضارة ثم لان الغاية لا يكونها فافهاية المقصد ويرغب اليها **قوله** واما حب التشويش
 فافهاية يرجع الى اجوبة **الاول** ان ما كان من التشويش فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية
 لغرض المادة لا انه فعل المادة واما الزيادة فافهاية للطبيعة فافهاية للطبيعة فافهاية
 وان كان تحريك الطبيعة الى الغاية لمرادها في سبب فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية
 عن الغرض الطبيعي فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية
 ولا فافهاية ان اي لم تقم فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية
 لم تقم ايضا ان عدم فعلها في المادة الساتة غايية بان يكون عدم فعلها غايية لها
 وانما فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية
 اي كون فعلها في المادة الطبيعية غايية لا ينافي عدم تحريكها كل مادة وعدم كون فعلها
 لغاية ويمكن ان يكون هذا اشار الى الاخيرين وذلك اشار الى **قوله** عن الزام المادة
 ثم المراد بالمادة البدن وبالصورة النفس ومع عدم وجوده بدل ما يتخلل على البدن لا
 يعني النفس منعكفة به **قوله** ونظام الذبول في المراد بنظامه حصوله تدريجيا والزم
 بعدم تأخرها الى غايية عدم كونه غايية ومسببا **قوله** فان نظام الذبول في تحليل القوة
 غير متناه الى غايية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية
 لها فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية فافهاية

البدن حفظه بإيراد بدل ما يتخلل عليه شيئا فشيئا لكن كل امداد اقل من الامداد
الاول وهكذا وذلك يسلم من الذبول نقصان المادة شيئا فشيئا فهو من لوازم الغاية
لان غاية الطبيعة البدن ولازم الغاية غاية بالعرض **قوله** فتشوق المادة البدن
تشوقا الى الذبول على النظام والتدريج والمرد يتشوق المادة فيه اخذها في الذبول
وسيلها فيه وذلك لان بقا المادة في الرطوبة وبها يخرب بالحرارة **قوله** فكلما قلت
الرطوبة بالحرارة احرقت الحرارة شيئا من المادة وحلته بتفريق اجزاء العناصر كما ان
الحرارة اذا اثرت في الخشب الرطب وحلته رطوبة اثرت في جرم الخشب وحرته
وفتح اجزائه **قوله** وذلك غاية اي تشوق المادة غاية الحرارة والمادة هو نظام الذبول
فان المراد بنظام الذبول تحليل المادة تدريجيا في الاقطار الثلاثة كما ان التوهين اذ
فيها ولا يخفى ان غاية الحرارة ابتدا تحليل الرطوبة والذبول لان لم يزل في الغاية
مشرب عليها فيكون غاية بالعرض الحرارة كما ان غاية بالعرض الطبيعة فاما العرض فيكون
كون قوله بالعرض راجعا الى الحرارة والطبيعة معا وان كان ان الحرارة تؤثر في المادة
وسبب للذبول لكن بواسطة تحليل الرطوبة واما الطبيعة فلا تأثير لها في الذبول
واما تأثيرها حفظ البدن وايراد بدل ما يتخلل عليه ويلزم من الذبول نقصان كل
بدل عن سابقه وعن ما يتخلل فقدر **قوله** منه بقا اي لا **قوله** في العلوم الحزبية اي علم
الطب **قوله** سبب النظام الذبول اي بالعرض كما مر **قوله** ونحوه الى غاية وهي بقا المادة
وانعدامها بالمرء **قوله** فهو فعل الطبيعة اي لحيعة الحرارة اي غايتهما بالذات وان لم
يكن فعل طبيعة البدن اي لا يكون غايتهما بالذات وان كان غاية بالعرض لها **قوله** بل قلنا
اي فعل الطبيعة لا بد ان يكون لغايتها لها واما فعل غيرها فلا يكون لغايتها للطبيعة
ففعل الحرارة وهو الذبول ليس غايتها الطبيعة فهذا الكلام من جملة سابقة **قوله** الموت
والتحليل والذبول اي هذا جواب ثالث عن الشبهة السابقة بل هذا تنبيه للجواب ووضع

لا يارد بد عليه هو ان غاية الشئ لا بد ان يكون ناعما وخيرا ونفع والذبول وهو ليس
كذلك فكيف يكون غايتها سواء قلنا بان غاية الحرارة او الطبيعة فلا ينفع في دفع الشبهة
ما ذكر من كونه غاية لحرارة دون الطبيعة فاجاب بانده خبره ونافع لكن بالنسبة الى نظام
الكل لا بالقياس الى خصوص الشخص ومن جملة نفع الموت في نظام الكل عدم سعة الاكل
للاشخاص بدون الموت ومن جملة نفع النفس الانسانية بعد الموت الى المراتب العليا
وحسن مع الملائكة المبرزين وخللا من سجن البدن الى غير ذلك ولعله الى بعض ذلك
او جميعها اشار بقوله على غاية في الموت **قوله** وغايات في تناسل الضعف مثل انه
اذا ضعف البدن قوى النفس الشاططة الضعف القوي اليهم يمتد والسبعة **قوله**
واما الزيادة التي قد مر بيانه **قوله** وانما فعل الطبيعة اي لم يفعل ذلك الشئ فيها اي
لحصار الشئ فيها سبب الفعل الطبيعة فان الغاية سبب لفاعله انما على **قوله** على ما هو
عليه **قوله** لكان وجبته وذلك لان العلة تدبر ويوجد المعلوم حيث يوجد **قوله** من حيث
هناك ذوال اي الموجب للغاية هو مصدر الفعل عن سبب في اواراده وجده و
هو غير موجود في الغاية ونعم ان صدور الفعل لا بد له من سبب وغايتها فقدر **قوله** على
ما الى اتنا وفي بعض النسخ ساسوا **قوله** فلم يفسد الى الاثنا في عطف على قوله انفتحت
اي كان حد اثر اتنا قبا مع انه لم يفسد الى الاثنا في بعض كان ينبغي ان ينسب اليه وظهر
ايها **قوله** وهذا كالمطر اي ما حدث بالاثنا في فلم ينسب اليه وظهر ان السبب كالمطر
قوله ولم يفتش الى ضارها اي اي ضلوا عن ان ما هو لغايتها لا يضر ب عليه شئ وظهر
بل ينبغي ان يكون ناعما وخيرا مع ان المطر بما كان شروفيه ضرر لعداءه للبيادر فقدر **قوله**
لا كثير تناقض في لايهنا الان الحجة ان الاثنا في مدخلا **قوله** وذلك بالقياس
اي في مدخلية في ذلك انما هو بالقياس الى الجزئيات والخصوصيات لا في الحكميات
كثكون الحجة من السنبلة **قوله** بل لتساق في اي من باب التفرع والتسليم **قوله**

بعد ذلك بالانفاق اي يكون ذلك انفاقا **قوله** لتسا عديم اي لم يسم ذلك لكن نعلم
ان حصول هذه الصورة لهذه المادة ليس لمجرد عدم قبولها غير هذه الصورة اي مجرد الانفاق
بل علة **قوله** بل حصلت هذه الصورة فحصل بدل حصلت لئيم المعنى يعني ان لذلك
جاءا وان كانت المادة لا تتقبل غير هذه الصورة ويحتمل ان ياتي حرف لنفي والا اي لا يتقبل
تقبل هذه الصورة فيكون التخييف من الشئ وبزواجها الاول قوله فانه ليس البيت
اي اي دليل يخرج عنها والتخفيف فاما الاول فمقتضى الثاني بل جاء على وجهه الجاعل
كذلك لعدم الملازمة لذلك ف**قوله** سئل ان حركة الأرض
وسببها الى العلو ليس بالطبع بل بالقوة **قوله** وانما في ذلك انما هي حركة الأرض
وانما ان الطبع فيكون كونهما من مكانها الى العلو انما هي كجذب **قوله** وانما انما
اي ان المصور وانما اولى الاكثر غير المادة بالصورة **قوله** فقد بان اي ما كان كذلك
اي ما كان فعلا الشاى الى شئ وانما اولى الاكثر يا فهو فعل يصعد عن ذلك الارض طبيعة شئ
اليه اي الى الصورة **قوله** فلتا سبب ما بين اي لنا سبب الذي بين البروتين الاجزاء
الارضية فبذلك تلك القوة المادة الى مكان خاص هو الحشيشة الثابتة من الارض فان
قوة الحشيشة تجذب الاجزاء الارضية وتدفعها الى فوق بالتفدية والتشبية ومما كان
في الخواص كسوا الشئ التي في الحشيشة تلك المادة الصورة النوعية **قوله** فيكون ابعث
ان حصول تلك الصورة تلك المادة بسبب قوة البرة لا مجرد الانفاق وعدم ملازمة
المادة لغير تلك الصورة ولو كان بالانفاق لم يثبت من البرة وانما البرة لم يثبت منها
الشعر لولا ما لنا سبب بين الحشيشة والاجزاء العارضية لثبت الشعر من جهة البرة
لجذبها الاجزاء الارضية انما سبب الشعر **قوله** ولا يكون ذلك انما صورة المادة لا يكون
مقتضية المادة بان تكون ظاهرة لها فانها قابلة لا فاعلة **قوله** على تلك الصورة اي فاعلة
تلك الصورة **قوله** فليضع ان طبع المادة يعني سوا تلك المادة صالحة لها او فاعلة انما

غير قابلة لغيرها الا بان يكون اشتراكا في المادة او الاجزاء الارضية الواجبة الى مكان كسب
الصورة يعني الى جهة العلو والحشيشة بعد ما لم يكن لها تلك الصورة عن سبب خرقها
الى ذلك المكان يعني حصول تلك الصورة مجرد الانفاق لكن اشتراكا في المادة الى
الحشيشة وخرجهما عن مكانها الطبيعي لا بد ان يكون لسبب **قوله** ليس لغيره انما
خير ليكون **قوله** بل في حال تغلب النفس من الغاية في الطبيعة سببا عارضيا انما تكون الغاية
الصنعة حيث يعتمد الانسان سببا عارضيا في الطبيعة مما لنا مقتضاها فيوما اصابت
اي اي يسئل عنه واما اذا صدر منها الحشيشة لا يتقبل عنه كونه عارضا او دائما
الطبيعة وما صدر ورثتها فصار من ثم يسئل عنه **قوله** هذا القيل حق ودونك
الحيون المعروف والدونى شدة الصوت وبعد ومنه دوى الحشيشة ودونى الهواء **قوله**
وانما سجد كما لعنكوت والمدخره كما لتعل بدخر الطعام وكون افعال هذا الحيوان بال
سبب عدم الخيال لها **قوله** في خلا غير مناهى في قصته غير مناه **قوله** بوصفها في
الامراتي سبب الغاية التي لم تلخص بوضع المستعمل الى عدم ملا خطه لا في نفس **قوله**
وكيف يظهر ان اي كيف يظهر تعيل غايه يجعل الجاعل لما فعل لاجله يكون غايه دون غيره
بل يورد الى الفعل غايه قصدا ولا **قوله** في نفسه من حيث هو كذلك اي من حيث عدم
الدوام والاكثر والغرمانه سبب انفاق لا يجيب على الدوام والاكثر مع ملا حفة الشئ
في نفسه مع قطع النظر عن شرائط واحوال واما معها فيصير ذلك انما درواجا **قوله** فان
اي يعين من يخرج الى موضع يكون فيه الغرير مع قصده نظير بدعا لبا ولا نظير بدعا
لخرج اليه غير انما صدله لغفله وعدم توجهه فاذا كان في الجعل الخلف **قوله**
لا يخلوا اي انما ان يكون الطبيعة تودى الى الغاية بلا شرط ورنع مانع او لا يكون كذلك
والاخر فمان انما ان توفقت تادير اليها على شرط ونحوه ولا وهذا لاجز معناه عدم
النشأ الى الغاية مطلقا في نفسه ولا مع شرط ونحوه فلا يربح احتياجه الى الشرط ونحوه

المبحث الثاني في شرح
منه لا محالة

تأدية اليها غايبا ان يكون مطردا الى الغاية بنفسه هذا حاصل ما ذكره **قوله** فان من جنسه
ان كان الاكثر من جنس الدائم وفي حكمه في انه يردى الى الغاية **قوله** ولا تلي ذلك
ان المراد به ما يشار اليه العقل تادرو هذا خبر يات في قوله ولما عارضه ما يحتاج في الاقل
فان التادير هناك عدم تادري السبيل لا كثرى الى غايته لا تادير الى غايته تادير وانما
هنا الغاية المتأدية اليها تادير فذكر **قوله** هذا المعنى اي البحث والاشارة في **قوله** بشي
ليس حاصله **المبحث الثاني في شرح من الالهى** ليس الله غير الله تعالى وبه المستعان **قوله**
وجود العلم بعد عدمه ان المراد بالعلم هنا ما سوى الله تعالى وصفه اي ما عدا
الواجب من الممكنات واما الجبريات فيدخل في صفاتها الواجب عند بعض انفس المسلمين
على ان العلم بعده وليس كذلك انما الواجب تعالى بل منتهى عنه واختلفوا في بعضه
وجوده من عدمه وقلية العلم على وجوده على اربعة اقوال لاحاسن لها **الاول** انها
وقليلة زمانية موصوفة وهو قول المتكلمين القائلين بالزمان الموصوف اي لا المفعول
المتحد بالمتصور المشتمل المشتمل من بقاء الواجب ولا وجوده في الخارج وبطلانها
لان هذا الرضخ لا لاشرع فعل الزم والعقل وهو شاخر عن وجود العلم فكيف يصبر
وعما للعدم المتعقد على وجوده وكيف يصبر موصوفا بالقلية ومشتد ما عليه واما
ان القليلة تستدعي موصوفا تستدعي الوجود وايضا البقاء صفه الواجب وعينه
وامر ثابت دائر فكيف يشترع منه الامر الجبري المستصم وبالجمله بقاء الواجب لا يستدعي
له حتى يشترع منه الامر المتعقد المستدعي والى الزمان **الثاني** ايضا قبلية زمانية
متوهمه ان الزمان الخارج الذي يخرج منه الزم بلا مشا انشراح له في الخارج كاشياء احوال
وهنا قول جماعة منهم يراه ابراهيم فانما يتأهل بالزمان المشتمل والغرض منه بين الزمان
الموصوف ان الثاني لم يشأ انشراح خارجي كما يردون **الاول** **الثالث** انها قبلية وهم
والبريد هبل لا مادقا فيقول بان العلم يفيض الوجود فلا بد من تحقق احداهما فاذا

الوجود تحقق العدم لا بمعنى انه امر وشي موجود له وعما هو الزمان بل بمعنى تحقق العدم في
العدم **المبحث الرابع** قول ملا صدرا من كون القليلة زمانية بمعنى كون الزمان الموجود الخارج
الذي هو متدارا في تلك لطرفا للعدم وموصوفا بالقلية وهو معنى على حركة الجوهر
بمعنى ان ذات العلم تتحدد مستصم في كل ان لا ياد من البقاء في انفسه في كل ان يفيض
عليه صورة جديدة ومستعد بصورة اخرى في لان الثاني في كل فرد من افراد العلم حادث
مسبق بالعدم المتحقق في الزمان والما في هو العلم القياسية اي الخلقية **قوله** **قوله** **قوله**
بعد منه ينبغي لا يجاب عن الاعجاب في كلامه اما عبارة من الاضطراب في الفعل
بلا شعور واداره وهذا هو المعنى المشهور للاجباب المتبادر منه فيكون مراد المعنى الثاني
القدره بالمعنى المتقابل للاضطراب في ثبات الارادة في الاختيار في فعله تعالى واستبعد
عمل كلامه بعد هذا لان عار ذكر السبيل الخلقية في معنى الجبريد والقدرة بمعنى الاختيار
متفق عليه في خلافه في الحكم واما عبارة عن لزوم فعل الذات الواجب تعالى وعدم
خلقه عند لكن مع الاختيار والارادة فيكون المراد بيان عدم اللزوم فيكون القدرة
المقابلة للاجباب بهذا المعنى يعني انكالات الذات تعالى عن الفعل وخلقه عنه ويكون
كل من وجود العالم وعدمه واقعا متققا واما على من جعل الحكم فلا تحقق الوجود في
الحقيقة يرجع انشراح في الاجباب بهذا المعنى الى انشراح بين الحكم وعبر في قدم العلم وحده
في كل عمل عبارة المعنى عليه لان الكلام في صفات الواجب تعالى والتقدم والحدوث من
صفات العلم ويندفع بان المراد كون الذات بحيث يلزمه فعل ما دام الوجود لا بل ينشأ عنه
في وقت ولا يرب في هذا من صفات الواجب تعالى العلم لعدم يستلزم ذلك قدم العلم
او حدوثه فاما من كوانم الاجباب والقدرة بالمعنى الثاني فيعلم المعنى الاول كما لا بد بالتحقق
في قول الله سبحانه فعل العلم وتركوه هو كان الذي انى القوة بالعلم في جرد الذات مع
قطع النظر عن الارادة سواء كان العقل مع الارادة لا زمانا للذات ام لا وعلى المعنى الثاني

منه لا محالة

للايجاب المراد بالصحة هو الامكان الوقوع بمعنى وقوع الفعل والترك معا والتحكم قابل
بوقوع الفعل خاصة دائما واستدل الحكماء على عدم العدم والايجاب بالعدم الثاني
بان الله تعالى هو الفاعل في فعله لذاته بذاته ولو توقف فعله على امر بشرط غير الله
خارج عن قدره العجز والحاجة والنقص في الفاعلية ونحو ذلك فان واجب الوجود بالذات
الوجود من جميع الجهات وكونه تام الفاعلية بلا توقف على شرط يوجب لزوم فعله بالذات
وكونه ذوا الفاعلية غير خال عن الفعل في وقت وهو معنى قدم فعله ما لا يلزم تحله في الفعل
من العلة الشاملة لان الرض كون الذات علة تامه بلا توقف على شرط وجوابه ان العالم
ممتنع ابتداء واما ما يوجب الشك في عدم الدوام كان ذات الواجب تعالى متغيرا بغيره فلو
البقاء بالذات فان الذات تام الفاعلية ومع ذلك لا يلزم فعله لا بانه عن الدوام والبقاء
فما انما فعل بالاضطرار بل لا شعور ارادة اتمام في فعله اذنا ففعلنا في علة تامه اذنا
فالاول كالنار بالنسبة الى الحار والشمس بالنسبة الى الضوء والثاني كالنار بالنسبة الى السخونة
والا حرق فانه يشترط فيهما موضع خاص بينهما وبين جسم بل لها معنى قول الله واشتج
ان عدمه ان كان فاعلا بالاضطرار فاما فعل تام او فاعلا في علة ناقصة ففعل الاول يلزم
العدم وعلى الثاني يلزم التسلسل لتوقف فعله على شرط فان كان تأثير في ذلك تاما اي
يصدر منه ذلك الشرط بلا توقف على امر اخر يلزم عدم الشرط ولزوم فعل بالذات ومع
ذلك يلزم خلاف الفرض لان المقدس في عدم تمامية في الفاعلية فيلزم انتفاءه وعدم العنا
مع فرض حد وفقدان وان كان فعله في ذلك الشرط ناقصا اي موقوفا على شرط اخر
نقلنا الكلام اليه بانه اتمام الفاعلية بالنسبة اليه ولا يقع الا في عدم تقدمه وعلى
الثاني لتوقف على شرط اخر ففعلنا ففعل هذا لا يكون قوله ولا لتوقف على شرط اخر مستدركا
هذا اذا حملنا الايجاب في كلام الله والمعنى على الاضطرار وما اذا حمل على الاختيار
كان قوله لا لتوقف مستدركا لان لزوم عدم العدم على تقدير كون تأثيره تعالى

ص ١٠٦

على وجه الايجاب والزم للذات مع الارادة بينكم بلا احتمال التسلسل اصلا بل قوله انه تعالى
لو كان فاعلا موجبا للكسر فاما ان يكون تأثيره في العالم بالايجاب او لا فعلى الاول يلزم العنا
وعلى الثاني التسلسل كان نتيجة اذ حاصلة ان تأثيره تعالى بالايجاب ما في شيء يخص هو
العالم فيلزم قدمه او في فعل ما فيلزم عدم وقوع الفعل لا شخصية لان كل شخص منه حادث على
ولا تأويل يكون تأثيره في جميع الموجودات بالايجاب فلا بد من حمل كلام الله على بيان القدرة
الاولى المتقابل للاضطرار حتى لا يلزم الاستدراك في الدليل الا انه قد رددت صحة نسبة
الايجاب بمعنى الاضطرار الى الحكماء وعدم صحة حمل كلام الله على بيان الامر المتعلق عليه
فاذا حملنا الايجاب في كلام الله على المعنى الثاني كان قوله وجود العالم بعد عدمه في
الايجاب ثم لان الايجاب بالمعنى الثاني يلزم عدمه فيبقى وجوده بعد عدمه وازال
على المعنى الاول كان استلزام حدوث العالم لتعلق الايجاب بتعقيل الاضطرار لا يقع الا
بذلك المعنى في يلزم التسلسل وهو بقاء العدم وهو خلاف الفرض ففعلنا قوله المحسني
الفرع على معنى ان ليس شيء من هذا الا زمانا لهذا هذا معنى اخر القدر هو ما هو المشهور
في معناها فان كان الفعل لازما يلزم قدمه ووداه وان لم يكن العدم لغا ففعلنا عدمه
العدم ففعل الاول لا يهلك الوجود عن الذات في وقت فرض من الاوقات الموجودة في
الخارج تكون الزمان من اجزاء العالم فيكون دائره الوجود وعلى الثاني لا يهلك العدم عنه
تعالى في وقت فرض من الزمان الموهومة اذ لا وجود للزمان في الخارج على هذا فتقوله
وان كان وقتا فهو ما يتم في حجب العدم لا الوجود قوله والعزم ان كان في غير محله
الحقيقة ذكر قوله معنى الصحة اي في هذا الكتاب وفي بيان هذه المصطلحات ومعنا
لمذهب الحكماء قوله بالنظر الى ذات الفاعل اي مع قطع النظر عن ارادة وحاصل كلامه
ان القدرة المعترضة هنا بغير صدور الفعل والترك ليست القدرة بالمعنى المشهور اعني امكان
صدور الفعل والترك نظر الى الثالث من حيث هي بدون الارادة لان القدرة بهذا المعنى

متفق عليه بين الحكماء والعلمين فلا يقع تخصيصها بالمقيدين ومما يلزم الحكماء فلا بد من جعل كلا
الشيء في تفسيرها بصفة الفعل والزم على معنى اخر هو عدم لزوم شي من هذه اللغات وفيه نظر لان اللغة
بالحق لم تكن لو فترت باسكان صدور الفعل والزم ان النظر الى الذات من حيث هي ثم كون الفكرة
التي هي من الصفات الحقيقية امر اعتباريا محضنا موقوف على اعتبار المعبر فخرنا من ان كان ذلك
ان المعبر من كون الارادة وبغيرها من الصفات عين الذات لا زائدة عليها فلا تعدد ولا اعتبار
بين الذات وصفها في الواقع فلا يمكن اثبات شي لنفس الذات من حيث هي بلا اعتبار
الا بغير الاعتبار والزم من تعقل العقل على عاقبته عن الارادة ولا يخطئه نفس الذات بل لا
الارادة وان كان الارادة في الواقع عين الذات ولا يمكن اثبات شي لنفس الذات بدون الارادة
في الواقع فاقصاف الذات بالقدرة بمعنى صفة صدور الفعل والزم ان مع قطع النظر عن
الارادة يكون محورا لا اعتبار ولا فرق لا انصافا وتقيانا ويكون الصفة التي صفة له تعبر امرا اعتباريا
فرضيا لا اعتباريا اذا كان صدور الفعل والزم من امر اعتباري فرضي لا واقع له في الواقع لعد
انكالات الارادة عن الذات فيكون الفعل لازما للذات واقفا نعم لو قيل بزيادة الارادة على الذات
وجواز الانكالات منها بان يمكن خلوها عن الارادة لم يرد كما في المنكسات كان الامكان دائما
والقدرة بذلك المعنى صفة حتمية واسم يرد على تفسير القدرة بالمعنى المسمى باسكان الصدور
كما مر انه يلزم كون صدور الفعل بالنظر الى الذات بالامكان دون الوجوب فاقصافنا اننا
والخاتمة لكون الامكان مع ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات
والمراد بجميع الجهات جميع الاحوال والصفات الشاذلة تعالى على كل علمه والمراد بوجوب
الوجود من جميع جهات الخلق ونحو الحاجه على وجه العموم وهو ضروري الدين ودل عليه قوله
والله العتيق وانظر الفقرة ونحوه من الايات والاحكام والمراد بوجوب الوجود كونه مقتضى الذات
دون الامر بالخارج والوجود اذا كان تاما كاملا استعمل مع جميع اقسام الوجودات بقبضتها
ولو على غير بعض اقسام الوجود لم يكن تاما فاصفا فلو كان الواجب تعاضدا خاليا عن الفعل

ومن

ويمكن الصدور واللاصدور بالنسبة اليه ومن المعلوم ان العاليية صفة وجودية
لزم خلوها من الارادة من ذلك الوجود فيكون قاعليته بالقوة لخصوصها من خارج الذات فيكون
زائدا واستعدادا وقوة فان قلت لو كان قاعليا لكان له فعل والزم جازيا بالنظر
الى الذات لزم عدم الفعل ولزمه الذات او تخلت العلول عن العلة النامية وكلاهما يتك
اذا كانت المنكسات غير قاعلية للوجود الخارجي وبسبب عتده بالذات لم يلزم شي منهما فيكون الواجب
قاعليا له لكن لا يمكن لزوم فعله للذات حتى يكون دائم الوجود وبسبب لغير الواجب نعم زمانيا
حتى يخال من الفعلية بعض الاوقات بان يكون نعم في وقت بلا فعل في وقت **قوله** فان
للعلا سفة ان تعليل لقوله ليس الامكان انما وحاصله انه لا يمكن جعل صفة صدور الفعل وانك
الواقع تفسير القدرة في كلام الله على اسكانها بالنظر الى الذات بدون الارادة لان الحكماء
ضربوا بالصفة المذكورة وارادوا بها المعنى المذكور فلا يمكن جعل المميز عن الغير للحكماء في
كادع في كلام الله لا بد من تقيدها بعلم اللزوم للذات وانما لم يكتف بذكر العبارة الاولى
للعلا سفة وتعرض للعبارة الثانية ليعبر عن الاول كاصية في المقصد كالاخصاف
الاول لم يقع في عبارة جميع الحكماء بل فسر بعضهم القدرة بها فسرهم اخر من مذهب العبارة
الثانية وعرض المحقق ادعاء الانقاد من الحكماء على القدرة بمعنى امكان الفعل والزم بالنظر
عبر القائل وذلك انما ثبت بعد ذكر العبارة الثانية وادعاء التلازم بينهما وبين العبارة الاولى
فتعبر **قوله** فالتراع بين الحكماء ان لا يثبت للتراع الا التمام والحدوث معا فثبت ان اصل
في لزوم الفعل للذات تعالى او عدمه والعدم والحدوث لا يزلما **قوله** فالمناسبة هذا الحكم
اي في متن التقييد بالموضوع لبيان المسائل المتخلاف في عدم خلاف في ثبوت القدرة بالمعنى الاول
قوله عن عيا والعدم لعل الاطلاق بمعنى الجملة وفعلها اي بعض اجزاء العالم كالاطلاق
لا يجمع اجزاء فان التايل بالعدم انما يقول بعدم بعض العالم **قوله** ان لزوم الفعل للذات
لا يستلزم قدمه ودوامه فاننا نقول باللزوم مع القول بعدم وشالعام اما اللزوم فلا يتعم

القدرة

تعالى به فاقوله قبل الانقضاء وهو معنى الاستعداد والقوة فيكون
تعالى ذو مارة بل جسيما ومثاقومهم كون لزوم وجود الذات ثم مستلزم تقدم العلم ودوامه
وان حد منه يوجب عدم اللزوم ومستلزم للتخلف والانتكالك لو لم اعتبار كون اللزوم والملازمة
معاً في الزمان بمعنى ان وجود اللزوم في كل زمان مستلزم لوجود اللزوم فيه ايده هو كماله لان
المستلزمين قد لا يكون شي منهما زمانيا كالواجب تعالى والعقل الاول وكا يوم واسر ان
ليس الزمان زمان وقد يكون اللزوم زمانيا دون اللزوم كالواجب ثم والعام بل معنى اللزوم
تحقق كل من المستلزمين في مرتبة اي عند مكان تحققه فالزوم واسر لما كان التقدم والتأخر
فيها ذاتيين لا بواسطة زمان اخر كما في سبيل غير الزمان وتاخر من الامور الزمانية كان
اللزوم بينهما بمعنى تحقق كل منهما في مرتبة اعنى تحقق اليوم متأخرا وتحقيق امس متقدما
بمعنى اجتماعهما في زمان واحد لا شاع ذلك لما عرفت من كون المتقدم والتأخر ذاتيين
لهم اقدم وجود اليوم وتحقيقه في مرتبة اعنى متأخرا عن اسس موجب للانتكالك وادفع
لللزوم لا عدم وجود مع اسس متقدمة واحدة فانه يمنع فكل حال لعدم بالنسبة
الى واجب الوجود فان دوامه بدوامه تعالى يمنع لاداء ذات الممكن عن الدوام والبقاء و
كذلك وجودها في جميع الازمنة يمنع لعدم كونها زمانيا فعنى لزومها تعالى وجوده
عنه تعالى في مرتبة و زمان كان تحققه فاما يلزم التخلف والانتكالك لوجوده في مرتبة
فغير **قال ملا عبد الرزاق** في حاشية الحاشية لا يجب هو وجوبه للنقل عند **قول**
لا ينبغي ان لا يجب منه الواجب تعالى والواجب منه للنقل الى العلم فلا ينبغي كماله
بالشأن **ان** في ان تفسيره باللائم فان الايجاب ملزم للوجوب والنتيجة في التفسير باللائم
الاشارة الى اللزوم وما هو منه الواجب كونه بحيث يجب منه الفعل **قوله** هل يجوز
ثم طائفا بالخارج عدل عن اللزوم الى الدوام لما عرفت من ان اللزوم لا يستلزم تقدم **قوله**
ولا يخرج لاحد من هذه انك قد عرفت الشرح فيه من ان الذات عين الارادة فالنقل بالنسبة

تعالى به فاقوله قبل الانقضاء وهو معنى الاستعداد والقوة فيكون
تعالى ذو مارة بل جسيما ومثاقومهم كون لزوم وجود الذات ثم مستلزم تقدم العلم ودوامه
وان حد منه يوجب عدم اللزوم ومستلزم للتخلف والانتكالك لو لم اعتبار كون اللزوم والملازمة
معاً في الزمان بمعنى ان وجود اللزوم في كل زمان مستلزم لوجود اللزوم فيه ايده هو كماله لان
المستلزمين قد لا يكون شي منهما زمانيا كالواجب تعالى والعقل الاول وكا يوم واسر ان
ليس الزمان زمان وقد يكون اللزوم زمانيا دون اللزوم كالواجب ثم والعام بل معنى اللزوم
تحقق كل من المستلزمين في مرتبة اي عند مكان تحققه فالزوم واسر لما كان التقدم والتأخر
فيها ذاتيين لا بواسطة زمان اخر كما في سبيل غير الزمان وتاخر من الامور الزمانية كان
اللزوم بينهما بمعنى تحقق كل منهما في مرتبة اعنى تحقق اليوم متأخرا وتحقيق امس متقدما
بمعنى اجتماعهما في زمان واحد لا شاع ذلك لما عرفت من كون المتقدم والتأخر ذاتيين
لهم اقدم وجود اليوم وتحقيقه في مرتبة اعنى متأخرا عن اسس موجب للانتكالك وادفع
لللزوم لا عدم وجود مع اسس متقدمة واحدة فانه يمنع فكل حال لعدم بالنسبة
الى واجب الوجود فان دوامه بدوامه تعالى يمنع لاداء ذات الممكن عن الدوام والبقاء و
كذلك وجودها في جميع الازمنة يمنع لعدم كونها زمانيا فعنى لزومها تعالى وجوده
عنه تعالى في مرتبة و زمان كان تحققه فاما يلزم التخلف والانتكالك لوجوده في مرتبة
فغير **قال ملا عبد الرزاق** في حاشية الحاشية لا يجب هو وجوبه للنقل عند **قول**
لا ينبغي ان لا يجب منه الواجب تعالى والواجب منه للنقل الى العلم فلا ينبغي كماله
بالشأن **ان** في ان تفسيره باللائم فان الايجاب ملزم للوجوب والنتيجة في التفسير باللائم
الاشارة الى اللزوم وما هو منه الواجب كونه بحيث يجب منه الفعل **قوله** هل يجوز
ثم طائفا بالخارج عدل عن اللزوم الى الدوام لما عرفت من ان اللزوم لا يستلزم تقدم **قوله**
ولا يخرج لاحد من هذه انك قد عرفت الشرح فيه من ان الذات عين الارادة فالنقل بالنسبة

المعل

الى الذات بالوجوب لا بالامكان **قوله** الا ان يرد بالحقه الامكان الوترى المراد بالامكان ان
الامكان الذاتي المتحقق معه جميع شرائط الوجود والعدم في تحقق شرائط الوجود يكون الامكان
الوترى بالنسبة الى الوجود مع تحقق شرائط العدم يكون بالنسبة الى العدم فالمراد بوجه صدور
المعل والترك وقوع كل منهما في تحقق شل بطلها كقولنا في ثبوت الاشياء تحقق الوجود والعدم في
واحد لثابتها فتدبر **قوله** ومن قال بوجوب العقل عند تمام العمل الغرض من هذا الكلام في
هذا المقام الاشارة الى ان الامكان الوترى يتقدم وقوع كل من العمل والترك ولا يمكن جواز وقوعها
في وقت واحد عند من منع من جواز التخلت فلا بد من وقوعها عند في وقتين مختلفين
من مجزأ التخلت كما لا شعري فانه يجوز في وقت واحد وقوع كل منهما او ما عند غيره فلا يجوز
ذلك بناء على ان الشيء ما الوجوب لم يوجد **قوله** يعني في مفهوم القدرة ثم يعني في القدرة
انك لا تعلمها عن ذات القادر من لزوم العمل فانه اذا لم يتحقق له عند وجوده اصل المراد انك
اصل القدرة فلا قابل باعتبار حدوثه اصل القدرة في القادر ثم بغيره بل باعتبار حدوث
الارادة في المزمع به فتدبر ولو لم يمتنع انك لا تعلمها **قوله** اما في اعتبار انك لا تعلمها
عن الذات ولا عن غيره واعتبار انك لا تعلمها عن كبرائه وبالجملة في الارادة فلهذا قولنا
في الحقيقة وانك لا تعلمها عن المتعلق وقولنا بآثاره وقد مر مع حدوث تعللها وقولنا بغيرها
قوله فلهذا انهم لا يطلعون انما قال فلهذا لاحتساب الاطلاق بالمعنى الذي يذكر اعلم انه قد
علم من اعتبار القدرة على المعل مسبوقه المعل بالعدم وقال بما فانه دوام المعل للقدرة
ان لا يرب من جواز ترك المعل وانما وعدم منافاة للقدرة على التخلت مع ان القدرة على العمل
والترك بمعنى واحد هذا ما خطر بالنبال **قوله** من ساء اربعة اقوال يتقدم القدرة على العلم
وهو على المشية وحيث على الارادة والمراد بالعلم التصور والتقدير في نفس المعل وانما فانه
وبالمشية الارادة الصاعدة وشي شوقا وبالارادة الارادة القوية التي لا تخلت العمل
عنها وشي بالاجماع **قوله** تكون حاصلة لمرادها في ايقاعه بل الذات ولا زمانا لا العلم

الزمان

الزمان في عدم كونه نعم وصفه زمانين **قوله** ان صفاته لما كانت عين ذاته في اقول هذا
اي عينه تلك السابى في الواجب هو الواجب لذاتها بالحق الى عدم العلم بان الذات اذا
اذا كانت عين الارادة ونحوها كانت كانه تامة في الناعية من غير توقف على شرط فيكون
المعل لا زمانا لها لانها لا بد منها واذا لم يتوقف فعله على امر زائد على الذات لزم نقصا في
الناعية وحيث جده فيها الى الغير فيكون نعم كبرائه كونه بالقوة بالنسبة الى العلم
فيكون مستكلا وايضا يكون فاعلية نعم معلولة للعلة العاينة لانها بوجوب الناعية العا
فيكون نعم معلولة في صفته فيكون هناك علمه فوق الذات نعم انه نعم علمه العمل وسبب
البادي وقاية العايات فلا بد من العلم لزم التخلت عن الواجب الشام والعلة التامة والذات
هذا الاشكال ذهب القائلون بالحدوث الى القول بالعلم بالاصح ونحوه بما في **قوله**
تخطئة لهم ثم اقول لا يخلو الكلام عن اضطرار **قوله** فلهذا في القول بعد ذلك فلا
تخطئة لان حمل الصفة في كلام الله على الامكان الذاتي كان التخطئة صحيحة وان حمل على
الامكان الوترى فلا تخطئة والفرق ان المحقق حمل الصفة في كلام الله على الامكان الوترى
فلا يناسب جعل قوله بالنسبة الى تخطئة وعلا التوجيه ان حمل على التخطئة مع قطع النظر
عن ذلك لا يقتضي ما فيه لزان حكمة بالخطئة في الصفة الاخرى معللا **قوله**
فانما كانت لا لا يخلو ما يدرك لان ذلك التحليل يقتضي التخطئة عند الصفة الاولى وايضا
التوجيه ان المحقق لما حمل الصفة على الامكان الوترى وحكم بان لا يخلو لها اي مقام بيان
المذهب كما من بالمذهب الا ذلك لربا سبب حمل قوله بالنسبة الى خطا التخطئة عند
الصفة الاولى واما في الثانية فيحكم بان الصفة هنا اي مقام يتقدم القدرة بالبر لا بغير
الامكان الذاتي فاسبب حمل كلامه بالنسبة الى خطا التخطئة فتدبر قول المحقق في ترجيح
الفاعل **قوله** انما لم يقل لزم التخلت عن الواجب الشام فيها على اشد من الامر من لا لا يخلو
قوله او تخلت لعلنا انما لم نعمل لزم به نظر الى ان التخلت عن العلم التامة وان قال

الاشياء اذا اختلفت من الوجوب لتمام ما لم يقبل به احد **فرد** وانما اصله حاصله ان التوقف
 على شرط واحد ليس منهي للمنع لانه لا يصلح كاي فيكون مستلزما له ذلك
 الدليل برهانيا وليس استلزاما له الراسيا اي لان التوقف على شرط واحد ليس لازما لقول
 الحكماء بالاجاب بمعنى دوام الفعل بل هو لان عند الحكم لمنع الاجاب سواء كان بمعنى لزوم
 الفعل دائما او بمعنى لزومه في وقت والمنع قابل بالاجاب بالمعنى الثاني فيلزمه عند الحكم
 التوقف على شرط واحد وان لم يقبل به والدليل الثاني ما ثبت في مقدمته لانه لا يمتنع
 خاصته وفيه ان المنع قابل بالعلم بالاصح فلا يلزمه التوقف على شرط واحد فقد برهان
 المراد بالعلم بالاصح ونظام الخبران وجود العالم على الوجه الصحيح والاصح انما هو ايجاد
 وقت خاص لا دائما فالوجه الاصح في العالم المعلوم لا انه على ايجاد في الوقت المعين
 فلا يلزم التوقف من العلة الثانية بل هو واحد دائما لزم التوقف وخلافه المصلحة **فالحال**
 على وجه يتحمل وجوده الخبر والاصح جميعا ما لا يمتنع والعالم بهذا لا يمكن ايجاد
 دائما بل في وقت واحد وشرا لا يمتنع الثاني عن الدوام ومن جملة مصلحته حدوثه انه لو اوجد
 دائما اشنع عندنا بآء على ان ما ثبت قد مره اشنع عندنا في شئ البعث والخبر والاشواق
 والعقاب وينبغي فانه الخلق فالاجاد ولا يذهب عليهم ان التوقف التمسك بالعلم
 بالاصح انما هو للفرار عن العدم وفي مقابلة قول الحكماء مقدم العالم ولا يتغير علمه لوجود
 العالم في الوقت الخاص الذي اوجد فيه لا مكان وجوده قبل ذلك او بعده مثلا
 لو فرض وجوده في وقت لو بعد الى الا ان كان مدة خمسة الاف سنة فيقول ان لم يخلق
 بحيث يكون من ابتدا تعالى لان اربعة الاف سنة لا في شئ قبل البعث من كون ايجاد
 العالم في وقت حدوثه وعدم دوامه اصح لان الوجود غير محض فكيف كان اردوس
 كان خير منه اكثر شرانا المراد بالاصح ان كان المنع العايد الى العالم كما مر جوابا لا
 عوده الى الله ثم لزم كون العلة العايدة اعني الاصلية امر لا زائدا على ذلك الواجبة

فدوم

فيلزم المنع والاستكمال وغيره مما مر وقد قرأ ان انحال الله ثم ليس له احد غايه سوى
 الذات والذات تم محض الخبر والنظام التام اي جملة الجمع لكل الخيرات
 لزم وجودها سوى ما هو الخبر والاصح بمقتضى الخبر الذاتي واما الداهيون الى
 ان ايجاد العالم في وقت ايجاد وعدم دوامه لا في وقت قبله فان ارادوا به به قبل الله
 ودر علمهم انه كان يمكن ايجاد قبل ذلك الوقت بحيث يدوم الوقت لا ان يعرف من زمان
 فيمرارهم انه يمنع الوقت السابق على ذلك الوقت كما انه من الدوام كما مر فلا يمكن وجود
 قبل ذلك الوقت انه لا وقت قبله اي يمنع وقت قبله او يقي مرادهم ان الله تعالى ليس زمنا
 حتى يلزم من وجود العالم في وقت خاص لا دائما التوقف عن العلة الثانية **فرد** حوالا الخبر
 عن التعليق اي حوالا من لزوم استنادا لحي الى الله تعالى انما شئ يتقبل الله ثم وهذا
 الشارة الى دليل الاشاعرة لقول بان افعالهم لا يصدر على وجه الاجاب لمزومهم انه
 ياتي الاختيار قالوا العاقل المختار من الاشياء فعمل وان لم يشا لم يفعل اي يمكن من الفعل
 والزمه معا في وقت واحد فمن يجب عنه الفعل غير مختار ولا فاد **فرد** او اعترضوا بان
 التزويد باعتبار ان من منع من صدور الفعل عنه نعم بالاجاب والزمهم اخرا في مقابلة
 فرفعه ذهب للزم الفعل بعد تعلق الاداء به وقال باشتغال التوقف عنها وان لم يفعل
 لم يزم تعلق الارادة به وقرئ اخرى منه ذهبوا الى عدم اللزوم بعد تعلق الارادة به و
 حوزوا تخلف الفعل عنها **قاله** **سلا عبد الرزاق** انكر على تقدير ايجادها اي في شئ
 ان يقي تقدم الاجاب يكون الفعل قد يمتنع انتفاكا عن الذات والعلم بالاصح انما هو
 لتعجب الحدوث فكيف يمكن الاستناد اليه للمقابل بالاجاب لا ان يريد التمسك به
 في مقام المنع بآء على ان المانع لا منه لم يمتنع به فقد **فرد** وايضا الوجه ان قد ما لو
 الا كما لو اردوا قولهم ان قولهم **فرد** على تقدير اخر على تقدير حدوث الفعل انتم
 ارادوا به ان يقرب بل ما قيل في ذلك الدليل من كونه التوقف على شرط واحد كما ذكره من يلزم

لنفهم

تقدم الشيء على نفسه دار المحذور والفعل المتكدر حدثا العال لجميع اجزائه اي جميع ما
تعد هذا التفرع سبق على حدوث العالم بكونه غير متفرع بالاول فانه سبق على حدوث
فعل ما اي حدوث الافلاك مقابل للقول بقدمها او غير حدوث فعل ما لا يلزم
تقدم الشيء على نفسه كما لا يخفى فالتخالف بين هذا الدليل وما ذكر في كلامنا من وجوب
احد في متقدمه توقف الشيء على نفسه **ثانيا** في انقضاء حدوث الفعل المتكدر وانه متقدم
لو كان الفعل المتكدر حادثا في جميع العالم باجزائه **قوله** لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده
فيما على تقدير الاحجاب لا ريب في لزوم الاستعري وغير موافقان في اللزوم في تقدير
الاحجاب المذكور الا ان الاستعري ونحوه لا يتول بالاحجاب قاله الاعاقلوا جرح القائل في
تقدير الاختيارية ان لا يكون استعري والتعارض من الحكم على الحكم المستدل على بيان قولنا
لا يمكن انجاب العلم بالاصح والمنع من التوقف على شرط حادث **قوله** عند مدح الحكم
اي بناء على قوله بالعلم بالاصح وعدم التوقف على شرط حادث او بناء على قوله بالاختيارية
والعلم والارادة **قوله** مما لا اجدر وجه صحة ثم اخبر بل هو صحيح لان المراد ان الفعل هو
العلم على الوجه الذي في الصلاح والارادة متعلقتان به على هذا النحو فلا يلزم التوقف على
الحدث كذا التوقف على شرط حادث في وجود العالم على ذلك الوجه لا يمكن وانما بل في
خاص لان وجوده مشروط بوجود ذلك الوقت باعتبار الاصح حتى يلزم التوقف فان
انتم من اجزاء العالم ولا يمكن وجوده وانما وجه آخر في العلم بجميع اجزائه التي من جملة
الزمان الاصح بحال الحدث لا الدوام فلا تخلف ولا توقف ثم لا يابنه عن الوجود **ثانيا**
قوله او غير ذلك اي باعتبار انه لا وقت قبله **قوله** محذور شبهة قوله على تقدم العالم
اي لما علم قضا والتثبت بالعلم بالاصح ونحوه في دفع تنقل الحكم بانه لو لم يكن العلم قديما
لزم التقدم او التمس كان ذلك انقض شبهة قوله بناء على القول بقدم العالم **قوله**
بالزمان الموهوم ثم اي يكون اجزاء الزمان الموهوم شرطا لوجود العالم ككل جزء مشروط

لسبق جزء اخر منها الى وقت وجود العالم اذا قلنا يجوز ان التمس في جزء الزمان الموهوم
وفيما ان الزمان الموهوم عدم محذور فلا يمكن كون اجزائه شرطا لوجود العالم كما لا يخفى
قيل وجود العالم ليس لازما الواجب ونحوه من ذلك فلا يتخلل شيء اخر بين الذات و
العالم حتى يكون شرطا في وجود العالم **قوله** مكم وفيه اي في الزمان الموهوم وفيه ان يكتفي
القول بجواز التمس التماس في مكم فلا حاجة الى القول بالزمان الموهوم **قوله** وليس محال ان ينقض
اي مع الاقتصار على لزوم التقدم وتركه بخلاف الدليل من التوقف على الشرط الحادث ولزوم
قوله لكن الكلام في صحة ثم اي في صحة توقف العلم على الشرط الحادث مع حدوثه وتوهم
التم وبطلانه **قوله** يجوز ان يكون عالما ثم في العلم بالاصح انما هو على تقدير الحكم
ومع الاحجاب لا معنى لتقدير **قوله** واما من لم يحتج الى ان قال بالحدث ولم يشأ العلم
بالاصح ولا يقين بجواز التمس كما قال به المتكبر وجوزوا التمس في ذلك كما ياتي بانه
وبالجملات المتكبر ونحوه قالوا بجواز وجود العلة المتأخرة في الازل من الذات والعدم والتقدير
والارادة ومع ذلك قالوا بوجود الحادث فيما لا يزال نظر الى العلم بالاصح بمعنى ان لا
في الازل تعلق بوجود الحادث في وقته لا دائما ولا في حصيلته انه لا تخلف في امره بل
لوجود الحادث دائما وفي وقت اخر لم يتخلف لكن اريد بالتخلف هنا انكسار ذاته ثم
مع كونه علة تامه بل موجبا تاما في الازل من المعنى ذكر كما ياتي بيانه في العبارة المتقدمة
عن انما حصل المعاصر **قوله** فلا يبعد عن اي يبعد بفتح هاء ثلث الشرطية وتحقق
التام على تقدير صحة التقدم فيكون الدليل برهانيا من طرف الاستعري لا حديثا فان
الملازمة في الشرطية ان كان مطابقا للمواقع ومسلما عند الخصم والاستدلال به كان الدليل
برهانيا وان لم يبعد المستدل وفروع المنع واما مع اعتقاد ان الخصم الملازمة دون
فيكون الدليل حديثا والارادتها **قوله** في علمه ان حاصله ان الحكم قائل فيثبت
الحادث على الشرط الحادث ومعه اي مع العلم بالاحجاب سواء كان معجبا للعدم استحال ان لا

كما هو من جهة او بمعنى الاجاب في وقت كما هو من جهة المتع وهو من يقول بان الشيء
 ما لم يجب له وجوده في الشيء اذا وجب دائما او في وقت يتبع تخلفه الامع التوقف على شرط
 حادث عند الحكم فحلي تعدد جعل الدليل من قبل المتعدي ليا بناء على انه لا يقول بالتوقف
 المذكور من شرط يتوجه عليه من الحكم المنطوق به صانيا نظرا الى معتد الحكم كما ذكرنا وبالجملة
 فالحكم في كل ما يتنازع صدور الحادث عن العلة المتعدي على وجه الاجاب والذوق
 اذا توقف على شرط حادث سواء قيل بالاجاب في الشيء او في وقت فلان يورد على المتكلمين
 تاثيره في العالم ان لم يكن بالاجاب والذوق دائما لزم توقفه على شرط حادث ويلزم التوقف
 فلا يتم الاستدلال من انفع عليه جلا فلا نفوذ كما هو المقتضى فلو كان يكون جميع مقتضاته
 كما هي يمكن في الدليل الجديد كون بعض مقتضاته ليا اي ما يعتقده الحضم خاصه وان كان
 باقي مقتضاته برصانيا اي ما يعتقده المستدل دون الحضم ولا يلزم كون جميع مقتضاته قوا
 يعتقدها الحضم عند ذلك الدليل البرهاني فانه لابد من كون جميع مقتضاته ما يعتقده المستدل
 سواء اعتقدها الحضم اياها **قوله** نعم تخلف العلة الشاملة لا ريب ان تخلفها
 عن العلة مستلزم تخلفها عند كالعكس فالمتعدي بين الامر بين بناء على كنهه في ان تخلف
 المتعدي عنها اعبر فيه كون التخلف من طرف المتعدي لا من راجع اليه اعني بان من تاثير العلة
 فيه وهو حال الاستلزام التفسير والعقود في العلة واما تخلف العلة عند فاعتبر فيه كون
 التخلف من راجع اليه العلة اي الامر بوجع اليها كما يعلم بالاصح فيما نحن فيه وان شئت قلت
 الاول الامر راجع الى العلة وهو نفسها وقصودها والثاني الامر راجع الى المتعدي اعني الى
 مجاله فلو **قوله** بل موجب تام هذا في ما ذكرنا اولنا من انما فاعلة على امتناع التخلف
 عن الموجب تام لان في اربعة اشياء انما هو في امتناع تخلف المتعدي عن الموجب تام
 والكلام هنا في جواز تخلف العلة عن الموجب تام عن المتعدي كما هو من جهة المتعدي **قوله** مما
 لم يقتضه ما حذا ما ذكره ان تعلل الامر من جهة اخرى العلة الشاملة ومقتضاها

لعل فقبله ليست العلة تامة وبعد يجب لعل عند الاشعر في انما النزاع بينه
 بين غيره في تعريب التعلل وعدمه فالاشعر يابى لا يجوز ان تخلف عن العلة التامة
 غاية الامر انه لا يوجب تعلل الا اذا كان بالمتعدي وعينه **قوله** ان تعلل الامر من
 نعم نفس وجود الشيء لا امر يابى عليه فهو من المتعدي لا من مقتضاته وجزء العلة التامة
 كما تقتضيه يكون الذات ثم مع العلم والامر والقدرة المتعدي على تامة عند الاشعر
 مع انه لا يوجب لعل فجوز التخلف عن العلة الشاملة عند ومن ثم يقول بوجوب لعل بعد
 تعلل الامر لانه نفس الوجود لا معنى لتخلف الوجود بعد تحققه **قوله** بالنظر الى ذلك
 اي مع العلم والامر والقدرة **قوله** ووجوب هذا الطرف مبتدأ خبر قوله لا وجه
 وعلى وجوب شرطه لا تعلل بوجوبه ووجوبه **قوله** على هذا كنهه يقتضي اي اذا اشع
 تخلف العلل عن العلة عند الاشعر لا يقتضي الدليل متعدي لورده النقض عليه اي
 ان يشبه منه من حيث جوازنا تخلف **قوله** ارادوا وجهه القصد وراى يجب تعلل الامر
 كما هو من جهة ميز الاشعر **قوله** هو جود متعدي الى قوله متصل واحد لا ريب ان الزمان هو
 الكمال المتصل وهو موجود واحد لا موجودات متصل كذا واخره وحدود بالتعلل بل يتخرج فرض
 الاجزاء والحدود فيه لكن ليس موجودا رعية مع اخره في الوجود بل متعدي مستقر بتعدي
 جزء منه بعد تصرفه في ذلك بالتعلل لان عدم كل جزء عين وجود اخر لا متصل
 بين وجوده وحدوثه تاليد حتى يلزم الانفصال ولا يتخلل عدم اجزاء اخره في
 الوجود بالتعلل لان من خاصته وجوده التجدد والتصرف فلهذا هذا النوع من الوجود
 الوجود القاري حتى يلزم اجتماع وجوده وحيد لا يتقبل واحدا لا تعدد له باله لعل
 لا معنى للتوقف الحادث على جزء منه ولا للآخر على جزء اخر منه وهكذا لكن اورد على التعلل
 المعاصر ان الحادث عند الحكم يسبق بما ذكره كانه فيلزم التعلل في الموارد حيث يتوقف
 الحادث على مادته وهي على اخرى وهكذا فيكون تلك المقتضى مسلبة عند الحكم نظر الى

التوقف على المادة متقدم قبل بر قوله له اجزاء اي ولو بالارض فيوقف كل جزء على وجودها
عليه من الاجزاء الزمنية وانما فعلها بغير العلم **قوله** ولا وقع فيه لان قول المشيخ او صريحه
عدم جواز من قبل الله كقول هذا الاستدلال اما يناسب **قوله** وغير ذلك **قوله** وتوطلو
فيما توطلون القول بعدم العالم واستناع عدمه ويخوذلك مما يجنبنا المشرع **قوله** على
ما منه الحشوي القول بجواز تخلف العلم عن العلة التامة بناء على العلم بالاصح وقد
ان تلك النسبة غير ثابت ولا صحيحة عندنا لاغا **قوله** بنطبق الدليل اي لا يدور فيه
استدلال كما ذكرنا الحشوي **قوله** ولا نفق اي لا يلزم النقص بذلك الدليل على الله كما ذكرنا الحشوي
ثانيا **قوله** ونفني انهم وجد الاول وان ما وجد الحشوي كلام العلم لا جمع الى حدوث والتقدم
والحشوي عند تقدمه في الجواهر اما ما وجد به كلامه سابقا من حمل لا يجاب على الاصل وهو
اولى من الوجهين عند **قوله** فرصد من حيث اي فيها قبل قوله والحاصل في كل الامور الى ابد
على الله **قوله** ان استدلاله بوقوف على متقدمه بغير سبب عند الله **قوله** انما بعد تسليم
يوجد عليه المعارض **قوله** على زعم الحشوي انما قال ذلك لعدم ادقائه توحيد الحشوي كما
قوله مجمل التزمه ثم اما الزعم في فلانظر الى كل من المشايخ فيه حقيقة والزعم اما ما لا
فلانظر الى المشايخ فيه حقيقة **قوله** فان عدم قوله الاستدلال **قوله** على الاطلاق
قوله على تقدير الاحجاب اي على الاحجاب المشترك كما ياتي **قوله** ولا لازمه لزعمه ان
لازم العلم لازم للخاص اي فيكون لازمه ايضا بخصوص الاحجاب قلنا مراد عدم لزوم
له خاصه بل لازمه لغيره مما يقبل به العلم او يوافق مراده بالزعم المعنى الاصطلاحي فان
اللازم في العلم بمعنى استناع الاستدلال ولا لا اصطلاح بمعنى العلم والمقتضى والمفروض
بمعنى العلة والمقتضى فالحق ان منشأ القول بتلك المقدمة ليس بخصوص تلك الاحجاب
بل بعموم الاحجاب ولا شك ان في لازم العام متشاكل لزوم ذلك اللازم للخاص هو ذلك
العام وهو المفروض حقيقة بالمعنى الاصطلاحي دون الخاص **قوله** على زعمهم انما قال ذلك

قال

لعم

لعدم لزوم عدم خبرهم كالمعنى لتوكله بالعلم بالاصح كذا لك لما كان بالعلم عند الاستدلال
ثبت لزوم عدمه **قوله** قلنا ان في بياننا الايراد الثاني من الحشوي عن قوله هذا الاستدلال
انما يناسب **قوله** على الاخص عن الايراد الاول اني استدراك قوله والوقت على شرط حادث
والبناء على صحة ذلك المستدلة فلا يمكن التمسك في تمام الايراد الثاني بكم تلك المستدلة
في ردهه اي ان حاصل السؤال ان لازم العلم لازم للخاص لضروره فكيف يصح عدم لزومه
والجواب لا يقابلها ذوا صلا ان لازم العلم ليس لعموم الخاص من هنا ما ذكره وفشاهه ثم اذا
فرض لزومه للعلم لا بد من لزومه للخاص والجواب عن الاول المنع من بناء هذا الايراد على
من الايراد الاول وتسلم صحته بل ربما كان بناءه على رده مع علاوة هو رده والمعارض
وعدم تسليم المقدمة عند الله فيكون قوله ولا لازمه اشار الى بطلان تلك المقدمة كما
الفاصل العام عند **قوله** ويمكن ان يقال ان بياننا ان الاحجاب خاص بالحكم يحجب
استناع اشكال الذات عن فعلها والاحجاب مشترك بين الحكم والمعلم بحسب كون المتقدم
على وجه اللزوم والبيان بينهما انهم يعلمون ان الاحجاب خاص بالحكم بمعنى لزوم عدمه
المعلم بعد وجوبه الدوام كان احضرن للمعلم الاول **قوله** وفيه ثم فيه ان ما ذكره بعض بعد
من جواز انكاره اللازم من المفروض مانع لهذا الايراد ويمكن ان يكون قوله قد برأيه
الى ذلك ويمكن ان يقال ان الوجه بقوله ويمكن ان لما توهم ان ما ذكره يقولان قيل ان
بجوابات المعبر اجاب عنه بقوله وفيه ثم اشار الى عدم كفاية مجرد ذلك فندبر **قوله**
من التخصف والتكلم وجهه ان المتبادر من قوله الحشوي ولا لازمه ان تلك المقدمة لا
لكن لا بخصوص الاحجاب خاص بالحكم لان في لزوم العلم كانهما الفاضل المعاصر **قوله**
المتقدمه فيه انه لا بد من العلم من التخصف والتكلم وما بعده اعني قوله على انه
ان لا لا يخفى وارده عليه ايضا انه على ما ذكره من جواز اشكاله اللازم انما لا يحتاج الى اشكال
التعابير بين المعنيين بل جاز في صورة العموم والخصوص بينهما اي بناء على جواز اشكال

لازم العام عن الخاص على التقدير المستحيلة وفيه انه بعد الاستكشاف لا يكون لازما للخاص
بل لغيره فغير من لزومه للعام وانك كد عن الخاص مما لا يمتنع انما في صورة التعارض
فيمكن استكشاف لازم اللازم عن الملزوم **قوله** وان كان اي المعنى الاخر مستلزما له اي المعنى
المتم **قوله** ان قد فرض فيه اي في المعنى الاخر ام محال هو حدوث الفعل لا لزوم تلك المقدمه
موقوف على فرض الحدوث وهو محال على تقدير الاحتمال بالخاص بالحكم **قوله** انك اذا اللازم
او الظاهر انه اراد انك استكشاف اللازم صاعدا عن الملزوم اي انك استكشاف المقدمه عن الاحتمال
الخاص بالحكم لا مستلزما له محال وهو الحدوث على فرض الاحتمال فاما كان لزومه له مستلزم
للمحال اي الحدوث جازا لانك استكشاف الملازم للمحال وليس فرضه انك استكشاف المقدمه عن المعنى
الاخر ولا انك استكشاف المقدمه عن المعنى المتم فغيره والمفصل ان المحال جازا ان يثبت
على المحال وهذا هو المراد بقوله عند استكشاف المستحيلة **قوله** وعدم نقس الدليل على هذا
لا يمكن للاشعر اثبات الشرع بلا مرجع بهذا الدليل اي بابطال نقس الاحتمال بل كماله
مع ذلك من ابطال القول بالاولوية ايضا لعدم امكان ابطاله بذلك الدليل على زعم الاشعر
لزمه جريان الدليل من قبل القائلين بالاولوية وما على ما زعمنا من ان الفاضل المعاصر من عند
جربانه من قبله فيمكن للاشعر اثبات مطلبه بغير نقس الدليل بلا فسخه بعبارة القول
بالاولوية على ذلك بان يقر لو كان تأثيره في اجزاء العالم بالاولوية فالزم من كونها كافيته
في وقوع الفعل لزوم قدمها اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فلا يلزم عدم كفايته
الاولوية مع فرض كفايته اذ لو كان تأثيره في اجزاء العالم بالاولوية فبكتايد الاولوية لزم
النقص عليه بما مر من قولنا لو كان تأثيره في اجزاء العالم كفايتهما وبالجملة الاولوية كافيته
عندهم في وقوع الفعل فلو كان القدم لزوم التوقف على شرط حادث لئلا يكون الاولوية غير
كافية وفيه ان الاولوية كافيته عندهم في صحة وقوع الفعل وجواز ان يلزم الفعل فيمكن
ويصح عدم وقوعه مع الاولوية فلا يلزم التوقف على الشرط مع الحدوث كما لا يخفى **قوله** فخط

بين الوجوب والوجوب المراد هنا اي هو كماله لا من مرجع بوجوب الفعل في قولهم الشئ ما
لوجوبه بوجبه هو معنى ضروري الوجوب والوجوب في قولهم الاصل واجب على الله
تعالى بمعنى استحقاقه لزم على الزلزلة وانما قال يترى من ظاهره لان الحكم من التعليل اتحاد
معنى الوجوب فيه وفي التعليل مع انه ليس كذلك كما مر **قوله** لانه سند من كلامهم في قول
المفسر في اي قدم الفعل المقدم اي اللازم قدم طبيعته الفعل او قدم فعله اي لغيره المنذر
وعلى التقديرين يرد عيوش العالم في قوله اذ لو كان حادثا وحده وشا العالم جميع اجزائه
لا بد من زمان يقر والاي وان لم يكن قدما ونفى قدم الطبيعة يستلزم حدوث جميع افرادها
اذ مع قدم بعضها يلزم قدم الطبيعة لتحققها في ضمن الزمان فلا يصح حدوث الطبيعة و
معنى قدم فرد واحد وشا جميع افرادهم قولهم فلا يصح لزم في بل الحكم لزم قدم كل فرد في اي
النظم انما يترى تعالى في العالم لو كان بالاحتمال لزم قدم كل فرد منه لا قدم فردا خاصا
والدليل جازا في كون تأثيره بالاحتمال في كل فرد من العالم فعلى هذا يرد قولنا اذ لو كان
حادثا في حدوث فردا منه فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه من التوقف على شرط حادث كما
يلزم ذلك على تقدير قدم الطبيعة او فردا **قوله** وهذا اشنع واقبح اي لزم قدم جميع
اجزاء العالم اشنع **قوله** اقول قد عرفت انه حاصله ان هذا الدليل على تقرير الشارع
تام لا يبرهنا ولا الزامه الا من قبله ولا الاستدلال فلا يحسن للزوم قدم كل جزء من اجزاء
العالم منه واما يلزم ذلك لوجهين في صحة الدليل فمخرج الدليل على تقرير آخر
على تقدير حدوث فعل ما او طبيعة الفعل كما قرره في الحاشية السابقة وفيه لا بد من حمل
القدم على قدم الطبيعة او فعله لا جميع الاجزاء فظهر ان لا بد من التخصيص لئلا يترتب
تقرير اخر وفيه لا يصح فخط قوله لا وجه لهذا التخصيص اي وفيه ان الكلام هنا ينبغي على
صحة تقريره انما يتبين ان حمل القدم على قدم الفعل المنطوق به في حاشية فلا يرد على من
علم من علمه على قدم الفعل المنطوق به وحمل على قدم جميع الاجزاء بان الدليل على تقريره غير تام

لا وجه له وخارج عن آداب المناظرة **قوله** بل يمكن اجازته لا ينبغي ان الدليل على نفي رخا
له على نظرياته فلا يقع قوله يمكن اجازته لما كان صدق الدليل اعني قوله لو كان تأييدنا
في العام بالايجاب لزوم التوقف في التوقف عن قول يمكن اجازته **قوله** بل يصير المدعى
ان على تقدير حدوث الفعل المتعذر المدعى ان لزوم التوقف على تقدير الاجازة بدعيته
كان المدعى يصير بدعيته على تقدير اخر لعدم ملائمة لقوله كما زعم المحقق انه لم يترتب
الحق في التوقف عن الاجازة لا ينبغي ان المحقق انما يباين على تقدير عدم الفعل المتعذر لا على تقدير
حدوثه واما على تقدير عدم كل فرد فلا يباين في الدعوى بل لا بد منه من البرهان
وانما قال كما زعم المحقق بناء على ما نعه من عدم ملائمة لروايت من عدم تمامية الدليل على نفي
التمسك كما عرفت **قوله** بل لا يجعل المدعى هو لزوم التوقف على تقدير الاجازة
فذلك لا يتصل بالاجازة بل لا يباين تمامية تامة لعدم جريان قوله ان لو كان حادثا فاما لا
برهانا ولا الزام كما مر فحجب صدر الدليل مستغنيا عن البرهان اي من قوله ان لو كان
ان **قوله** لما يباين ذلك التوقف اقول والعنى ان ذلك التوقف محال اوله اولا يقع كانه
ناش من الحدوث الذي هو محال على تقدير الاجازة فيكون غاية من اضاة الصفة
الى الموصوف والتعليل في الحقيقة هو الموصوف وهو المجزوء والى الية لان سبب
التوقف هو الحدوث لا الية لانه لما كان الحدوث مرجحا للتوقف لزوم التوقف
ويحتمل ان يكون المعنى ان التوقف بكون الحدوث محالا على تقدير الاجازة فان الزام
التوقف بما هو موقوف عليه والتوقف عن العلة الموجبة التوقف مع حدوث المتعذر والتوقف
في الاستحالة الحدوث مع فرض الاجازة فالزام التوقف فزاد من لزوم التوقف وتضمين
الحدوث مع انه لا يندفع به حدوث الحدوث لا يمنع فرض الاجازة سواء قيل بالتوقف كالمع
يكون العلة على الحدوث لا نفسه كما مر ويحتمل ان يكون لما يباين خبر ذلك التوقف من
دون تقدير خبره اي ذلك التوقف هو اي القول به والزامه لا حيل لما يباين الحدوث مع

مع

فرض الاجازة لزوم التوقف ويكون حاصل التوقف ان الزام التوقف بما هو موقوف عليه
الحدوث مع انه لا يندفع به حدوث الحدوث لا يمنع فرض الاجازة سواء قيل بالتوقف كالمع
او يكون المراد ان التوقف لعدم محالية الحدوث مع الاجازة مع انه لا يندفع به حدوث الحدوث
او جميع الاخر لا ينبغي ان حتى يتوقف عليه الحدوث فيلزم التوقف ولا حاجة الى هذا النزاع
الى التمسك بل لزوم التوقف حتى يفسد بل هو امر اخر اشار اليه بقوله مستلزم ثم قلنا
التوقف لا يندفع به **قوله** وحاصله الاخر ان على التمسك حاصل ما ذكره في توجيهه هو
ما اشار اليه اخيرا وتوضيحه ان الحكم بالتوقف على الشرط انما هو لتفويض فرض الحدوث مع
الايجاب دون حدوثه والتوقف وهو انما يقع مع فرض حدوث فرد من افراد الفعل المتعذر اي
الطبيعة حتى يقع توقفه على شرط حادث هو فرضا حتمية وهكذا فيلزم التمسك واما مع فرض
حدوث الفعل المتعذر والطبيعة فلا يصح ذلك اي التوقف على شرط حادث اذ لا شيء بعد الفعل
المتعذر حتى يتوقف عليه لكن المفروض ان الدليل هو حدوث الفعل المتعذر اي الطبيعة لا يندفع
سند ومعه لا مجال للتوقف على الشرط لما عرفت فلا يقع فرض الحدوث مع الاجازة ولا يندفع
معه ولا التوقف بالتوقف ومعه ملة منع التوقف لعدم الموقوف عليه فتمنع فرض الحدوث
الموقوف صحته على التوقف والمراد من التوقف الحدوث محالين لا حيل لزوم التوقف لم تنفعه
بالتوقف على الشرط لو كان هناك شرط لا محالة التمسك التمسك من فرض الحدوث مع
الايجاب فانه لا يندفع بالتوقف كما لا ينبغي نعم لو كان قوله لما يباين سندا للمنع يكون
المراد بها المحالية التمسك من فرض الحدوث مع الاجازة فتمنع التمسك فكل ما ينبغي ان يفهم
هذا المقام **قوله** الذي هو محال اي حدوثه مع لان الفعل المتعذر محتمل ان يكون
صدقه لقوله لكن الحادث الذي لم وكيف كان فالمراد بالمحالية التمسك من الحدوث مع
كما ذكرنا ولا خلاف بل لما يباين في هذا المقام اي في هذا التمسك **قوله** مع توقفه على شرط
ان لا يندفع به التوقف على الشرط لما كان محالا فتمنع ما يتوقف عليه كما عرفت كمن جاز قوله

لحال اخر هو حدوث الفعل المتعمد على تقدير الاحجاب **قوله** لا الله سبحانه وحاشية الاغراض
التي هي في **قوله** وهذا مما لا شبهة فيه يمكن ان يكون المراد دفع لزوم تقدم الشئ على نفسه
على تقدير التوقف يعني عرفت ان المراد لزوم تقدم جميع الافراد في الحدوث حدوثه
منها لا الطبيعة ولا جميع الافراد فلا يلزم تقدم الشئ على نفسه لوقوع كل فرد على اخره بحقل
ان يكون المراد ان دفع محالية الحدوث على تقدير الاحجاب لان ذلك انما يلزم على تقدير
اذا قدم الفعل المتعمد اي فرد ما فان القدم فيكون لازما بين الاحجاب المفروض ويكون فرض
الحدوث محالا واما اذا اريد تقدم جميع الافراد فلا يكون لازما بين الاحجاب الى العاقل وهو
ما ذكره الله من قوله انما لو كان حادثا في فلا يكون فرض الحدوث في حدوث بعض الافراد
على تقدير الاحجاب محالا فتدبر **قوله** محالا لا يقبل المنع اي فعل في نفسه ان يقع وان كان المراد
حدوث جميع الافراد الا انه يمكن وقوع كل فرد منها على اخر منها لا وقت مجموع على امر
خارج عنها او على بعضها ليلزم من التقدم على النفس فيكون قوله وغاية ما نزل في انما
لقولنا لا يقبل المنع لكن لا معنى لقوله من استلزام الحال انما لان التوقف ليس محال
بل جاز كما لا يخفى **قوله** وانت قد عرفت ان هذه اشارة الى ما اورد في الحاشية السابقة على
هذه الحاشية على قوله بل انتم لزوم انتم ان بعد بطلان قوله ذلك يلزم ان اول الامر ان
هنا واما الارادة الثانية فليعلم دفعه بتفسير الفعل المتعمد من مادة الطبيعة ان صحة
الارادة الثانية في سببية على ارادة الطبيعة من الفعل المتعمد ان بعد فرض حدوث الطبيعة
ان يتوقف تحققها في ضمن فرد على تحققها في ضمن اخر على ما مر في بحث ثبات الصانع
في الدليل الاول الذي اوردته المحقق من ارادة الحق الخوي ويحتمل ان يكون قوله قد عرفت
ما فيه اشار الى ما اوردته في تفسيره على الخبر في تقدير قول الاغراض نعم على تقدير ان لا يجزى ان
كلام المحقق هنا ينبغي على ما مر من ان لزوم القدم للاجباب المذكورين لا يحتاج
الى دليل فانه انما يشترط ان كان المراد بالتقدم تقدم الفعل المتعمد واما اذا اريد تقدم جميع

الاستحسان او يتحقق معنى الاول ان كان كلام المحقق على ما فتر به الاجاب من استلزام انكار
عن فعل ما وتعلو انما يلزم قدم فعل ما واما شتر بر الله للدليل فيجمل قدم فعل ما جميع
الافراد وان كان الله من الثاني نظرا الى الاستدلال على لزوم القدم وقد عرفت ان
الاول لزوم قدم جميع الاحجاب الى الاستدلال **قوله** وفيه ما يقتضي ان لا يلزم قدم
الجميع على تقدير الاحجاب وعدم قابلية من الحكمة وفيه صمد للثاني من الكل على وجود
الحوادث اليوسية وانما النزاع في وجود تقدمها ولزوم قدم الكل في ما اشار اليه من احتمال
حدود مقدمها واحد منه ليستند اليه الحوادث **قوله** بذلك الوجه الى احتمال تقدم
الجميع على شتر بر الله **قوله** هذا لا يعقل اي معنى ان منع القدم للاعتقال المذكور موقوف
على التسلسل في الشرط والحوادث مع انما حذره في الدليل اي في قوله ان لو كان حادثا
في نظم الله وليس منه ثم ذلك الاحتمال واثبوت القدم فلا يمكن منع القدم في ذلك
قوله قد يمتنع ان يكون الواحد للحوادث هو الله نعم لا ذلك الله يمكن ان يحدوه نعم
لها مشروط بازاد ذلك القدم واختياره فلا تسلسل **قوله** وذلك الاستدلال لا يحل
اي معنى ان ذلك اللازم اعني تقدم الشئ على نفسه ليس محالا هنا هو يلزم من ذلك
نظم التوقف ومنه يتم التقدم اي الحدوث فيثبت انما الى مقدم مقدم لزوم الله ولزوم تقدم
على النفس ليس مستحيا للدليل يكون الحدوث مع الاجاب محال والحال جاز ان يرتب عليه فلا يلزم
نظم الحدوث للزوم التقدم على النفس محال فلا يمتنع الدليل في شيب القدم بما ذكرنا فيجب الاجابة
الثالث وانما لكم من صحيح التقدم على النفس دفع الارادة عن الدليل في الارادة عليه فتدبر
والحاصل انما يرد على الدليل بان مقدم الحدوث يتم التوقف على الشرط وبطلان ما الله
وهو لان اللازم هو تقدم الشئ على نفسه دون ما الاستدلال المذكور وهو انما لا يمكن
استدلال في لا يخفى ان ذلك انما يرد مع لزوم التسلسل **قوله** ولا يخفى ما فيه ان
وجه انكشافه وهو جعل التعليل معلما مستلزما من الله كونه تعديلا للوجه الثاني

عليه **قوله** ان يجوز الزام النفس ان يزوم تقدم الشرع على نفسه لا ينافي لزوم التسلسل بل يجامعه غاية الامر لزوم محذورين ولا مانع بل هو اقوى في الحكم مقصود المستدل من تلك التاملي وهو التوقف على الشرط فيكون ان التسلسل المتوقف على شرط لا دخل فيه وهو ان يتوقف على شرط داخل فيه اية وهكذا في كل توقف على شرط لم يرد تقدم الشرع على نفسه مع لزوم النفس اية اقول بل لا بد من لزوم النفس ولا يتحقق الاكتفاء بالتقدم لكن المتوقف للتوقف مانع محذور التحقق لا يندفع الا بالتسلسل لا بالتقدم **قوله** فلهذا معترض ان قوله يمكن للمستدل ان يقول ان الزام التوقف كما هو الواقع محذور لم يختلف ولا يتغير بتوقف الشرع على نفسه بل لا بد من التسلسل لدفعه لان في غير التسلسل ابطال التوقف فيجوز المتقدم على النفس بالتوقف على الشرط الاول يحصل مقصود ولا حاجة الى لزوم النفس اية فيكون المعترض له لغوا الا ان يراد به الا بطلان بوجوه متقدمة تأكيذا **قوله** لم يكن لهذا الايراد محال اي لا يرد قوله اية ما ذكره في وجوه متقدمة انه لو جمع بين النفس والتقدم على النفس في صورة واحدة بل يزوم كلامنا على تقديره لاخر كان المعترض ان يتقدم الشيء على نفسه ويثبت بالتقدم وان كان كلامنا يوجب بقاء الثاني وفيه انه لا محال للمعترض ان يزوم محذور التسلسل بالآخر بعد لزوم المحذورين ولو على تقديره بل المستدل بالآخر في مثل هذا المقام بان يقول عند هذا المقدار في غير فليزوم المحذور الا حركته العكس اعله الى هذا اشار في الحاشية في بيان وجوب التسلسل **قوله** كما في الكلام ان حاصله ان ذلك لا يرد بقله خارج عن ادراك المناظر فاما اورد على تعريض النفس حيث لم كيف يظهر محالية الحدوث على تقدير الايجاب المذكور وقام الدليل عليها بقوله اذ لو كان انما والحاصل ان العرض من ذلك الايراد في الثالث في كلام الفاضل المعاصر ليس الا بطلان استدلال النفس على محالية الحدوث على تقدير الايجاب لا بطلان مدعى وهو محالية الحدوث على تقديره المذكور ولا ريب في انه يبطل به استدلاله من غير خروج عن ادراك

الندوة

المناظر **قوله** والا فالحسن ان يراى انما قيل محالية الحدوث على تقدير الايجاب **قوله** قال ان لزوم التقدم لعرض الايجاب المذكور بدعي على محالية الحدوث على تقديره من حيث حاجته الى الاستدلال عليه **قوله** على هذا الوجه اي قابل بجملة احوال الدليل على تقدم محالية الحدوث وانما الايراد على تقديره انما لعدم صحة احواله على ذلك التفسير فلا يرد عليه انه خارج عن ادراك المناظر **قوله** لا نأقول كما عدول عن الايراد بالخروج عن ادراك المناظر الى تحقيق المقام والموجب عن الايراد الثالث بوجه اخر وحاصل ما ان قول الله اذ لو كان حادثا لم ليس ميقنا على محالية الحدوث على تقديره لا يوجب بل ينبغي على مكانه وجوازه تنزلا وبما شاء واستظهرنا على الخصم والاعراض عن محالية الحدوث في الواقع فلا يرد عليه انه في ذلك حيزان يستلزم الخ لانه ان اردت محالية في الواقع فلا يصح للمستدل ان يفرض جوازه وبما استدلاله عليه وانما بناء الاستدلال على محالية في حاشية **قوله** بل هو مدعى ان يكون الحدوث محال على ذلك التفسير مدعى ان لا يرد اشارة بالدليل فيجوز ابطال التوقف على شرط حادث بل يزوم ان النفس لزوم الحدوث وهو الحكم وبالجملة فيم الحدوث هو مقصود المستدل لكن ينبغي ابطاله بالدليل لا بجملة التسليم وبالجملة فنحن نأمر من تسليم محالية الشيء ابتداء والاستدلال عليه وبين فرض جوازه واشبات محالية بالدليل وانما الدليل على بطلانه فانه على الاول لا يتم الاستدلال عليه ويصح على الثاني مع اشترائه القسمة بين محالية الحدوث عند المستدل فلو قيل لو كان مع شرايط لم يكن كذلك الثاني فيمكنه المقدم ولا يتحقق ان يتحقق هذا الاستدلال لمحالية الشرايط **قوله** هو عدم التوقف يمكن ان يفي الحال الملتزم عن الموجب التام **قوله** اصل المنع اي لا منع استدلاله كرسند بقوله محالية الحدوث بدون الاعراض لكن لا بد من تعيين موضع الاشارة الى اصل المنع في كلام المحقق مع انه لم يبينه فاما ان يكون موضعها عند لزوم التقدم للايجاب بدعي او عند قول الله لا يقول بذلك المتوقف فغير **قوله** على هذا الوجه اي على الوجه المتفول عن والمدعى اصل

هو المختلف

المعاصر وعلى هذا يكون قوله كما مر يعني لما مر **قوله** ان يكون محققا ان يكون ابطالا
للتوقف بوجه اخر غير لزوم التمسك بمبدأ المحذور وبلزوم التمسك **قوله** على بعض الاحتمالات
اي احتمال كونه محققا للقيام لا بد من خلاف ذلك كما يفتقر به ذلك لثبوت احتمال كون قوله كثر
اشارة الى قوله اي قدم الفعل المتكلم كذا ذكره بعض المحققين فانه بعيد جدا وكيف كان فخذ
التكليفات انما هي من التكليف في الوجه الاول حيث قال جعل قوله في التمسك متعلما بمبدأ **قوله**
لا بد من ان يكون في حاشية ملا عبدا انما هو عند نقل هذا الوجه عن الغزالي **قوله**
فيكون معارضا اي لا يرد على قوله للتوقف تارة بالتمنع وتارة بالمعاضة بان التوقف يتم
لما بينه **قوله** وانما الايراد الثاني في قوله ان في الكلام جزوا ان قد جعل الا عاقل
الخروج اشار الى ان منع التوقف لا مكان استلزام الحاله الحال فخرج عن ايرادنا طرزا
لما مر من ان تسليم محال في الحدوث على تقدير الاجاب بمقتضى **قوله** ما وجد دفعه
يعني بغيره قد قدم من التمسك كذا في الفاضل المعاصر لولا ان ذكر ولا يمكن دفعه ايقه وربما
يقان الفاضل المعاصر جعل قوله الغزالي على كون قوله المحقق مستلزما للتوقف الشئ على نفسه
خروج جازم اذ لا يثبت بان ايرادنا على القول بما مر الا حازه اليد وقد ظهر وجه دفعه من
كلامنا انما هو انما هو حيث جعل قوله في التمسك مستلزما وجعله اشار الى منع التمسك
على نفسه فلا يثبت التوقف ولا حد ولا فعل المتكلم فلا بد من الخروج عن طريقة البحث انما يلزم
على ما ذكره الغزالي من جعل قوله في التمسك لثبوت التوقف **قوله** ولا يظهر ان اي
الاظهر من كلامنا على الوجه الثاني الذي ينشأ من الفاضل المعاصر من ان لا يمكن على بعض
الاحتمال وهو احتمال كون قوله مستلزما ليرادنا لا يتحقق **قوله** لا يثبت فيه كذا في جميع الوجوه
ولا يثبت فلا يوجب ويرد ما التوقف في معنى الحاشية بل لا بد من تخطئة المحقق في ذلك
الايراد حتى يقع التوقف لمحال انما كما مر **قوله** وقد اخطا في اي اخطا في المنع المذكور في كلامه
محال بالحاثة المذكورة بخبره عن ايرادنا لما مر **قوله** لا يظهر ان اي من الحاشية

المصدر في قوله لاحاجة ان ما مر صرح فيها ان التمسك ان كان محال اذ ان يكون لان ما مر
الحال على تقدير الاجاب وهو صريح في ان مراد من قوله محال انما هو جواز التمسك لكونه
لان ما لمحال وهو خروج عن ادراك البحث **قوله** وايضا ومننا هذا ليرادنا في الخروج عن
طريق البحث هو قوله في التمسك **قوله** بيان استلزام ان حاصله ان الشئ الموقوف عليه
من حيث انه موقوف عليه بل من خروجه عن الفعل المتكلم ومن حيث ان من جملته الفعل المتكلم
خروجه فيه فهو يتوقف على نفسه **قوله** التي توقوف عليه اي توقوف تلك الاعمال
على ذلك الشئ **قوله** نظير انما وهو ما مر من جميع الممكنات في حكمه يمكن واحد في
الحال فلو كان ممكنة ثم تقدم الشئ على نفسه لكونها بعض مجموع الممكنات اذ لا خارج
عنها **قوله** سائر ان هذا سبب في عدم نشاط الافراد مستلزم لعدم الطبيعة وان
كل فرد حاد فاذ لا يكون للافراد اول وابتداء وان حد وثلا الطبيعة مستلزم لثباتها في الافراد
فيكون لها اول وابتداء لا يدل عليه قوله وعلى هذا **قوله** وقد يمنع ذلك الاستلزام لانه
قدم الطبيعة مع عدم تنافس الافراد ولا وجود لها الا في ضمن الافراد فحدث الافراد
يلزم حد وثركن قوله وهذا على تقدير ما لم يثبت انما يدل على ان وجوده لا يثبت على
تقدم الحدوث بالتسوية لا يدل على انما يدل على ان وجوده لا يثبت على
زمان واحد من غير تقدم زمان في بعضها وان وجب السبق الذاتي لبعضها وهو الموقوف
عليه فلا منافاة بين وجودها في مرتبة واحدة وتوقف بعضها على بعض **قوله** ووج
ان يكون في تلك الامور غير المتناهية سلاسل غير متناهية لان التسلسل في
قوله حق يكون متاخرا في ثلث اخر من نفسه بقاء على الحقيقة والناظر عما بينا في عندنا
على التاخر عند **قوله** فالوجه ما ذكرناه وما بين ان ما اورده وارده على ما ذكره في
قال المحقق لانه لا يثبت فيه في بيان ان الشئ الموقوف لا بد من ذلك لانه على ما يدل
عليه لفظ المعقود من غير اشارة بمعنى انه عليه وفيه انما لا يدل على ما عليه

لنظرة القدرين يترافاه معنى فزيد عليه وقيد انشام هنا لا يدل على ما يدل عليه لفظ الايجاب
هنا اعني استناع الانتكالك عن الذات لعدم اختصاصه به بل هو مشترك بين الايجاب بهذا
المعنى الخاص بالحكمة والايجاب بالمشاركة بينه وبين المقدم اعني وجوبه لعل على صدوره عنه
على وجبه الوجوب ببناء على ان الشيء ما لم يجب له وجود واللفظ المشترك لا يدل على حضور
احدا لمعنيين فلا يكون للشيء معنى في ذاته ان الشيء قد يكون تاما كما لو كان الوجوب دائما
وقد يكون غير تام كما لو كان الوجوب في وقت والاول بعينه الايجاب الخاص بالحكم
استناع الانتكالك عن الذات فيكون قيدا لاشياء خاصة به فيكون للشيء معنى لان بين الايجاب
معنى وجوبه لعل في وقت اذ بناء على كون العلم بالاصح عن الذات **قوله** والحق الخلف
ثم قد مر من المحقق منع التوقف بناء على استلزام الحال المحال فيكون عارضا هنا تكرارا لانه
ان يثبت في صدق منع التوقف وهنا في صدق غير الخلف واحد ما غير الآخر وان
فيكون مراده بالحال لا لازم ثمة التوقف لا الخلف وان في ذلك الخلف ثم وجهه ان
يجب وفرض حدوث الفعل المقدم على تقدير الايجاب المذكور بوجه الخلف من غير مدخل التوقف
في ذلك ولا يندفع بالتوقف المذكور وما يترتب من وجهه ان الشرط المتعاقبة اعني
حادث بناء على كونها من العقل المقدم وفرض حدوثه فبعد التوقف على تلك الشرط
بارز الخلف اذ بناء على وجهه تكلف **قوله** على هذا التقدير يلزم ان **اقول** بل يلزم قدم
الفعل المتوقف اعني ان الشرط المتعاقبة عيانه عن المعاد كاسيا في وهي الحركة والحركة
تحتاج الى محل مادي هو الجسم فلا بد من قدم جسم مادي كحركة الزمان لا نه متدا الحركة هذا
بناء على ان الشيء لا يفرق بينه وبين مقدمه القديعه وما هو قيل بعدم الاستلزام لان
الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن الافراد والمعرض جمع وشكل فيقولون حدوث الطبيعة
قوله قد قدم الفعل لفظ الطبيعة دون فرد ما اذ كل فرد حادث كما هو الغرض **قوله**
لا خفاء عليك ثم انما اعاد هذا الايراد ليلتصق عليه الايراد والجواب وانما هو يورد

سابقا واخره الى هنا لان هذا السؤال يدعى كثيرا ما اورد على الله من الايجاب فكان المناس
ايراد بعد ايراد جميع تلك الايجاب ثم اورد هذا العنوان اعني قوله اذ لو كان ثم مررت
ذكره لولا ليورد عليه فيما اورد عليه ثانيا مع ايراد السؤال والجواب كما عرفت **قوله** او
حادثا بالجوهر بناء على قدم جميع الاشخاص فيكون فرض الحدوث في الشخص الجزاء معين
الاشخاص لا جميعها لانه دفع للايجاب **قوله** او حادثا بالجوهر **قوله** او حادثا بالجوهر
قوله الاستدلال الذي في حقه حاصله ان ثبت فيما سبق استحالة القدم مقدم او النوع
والشخص وجميع الاشخاص فاذا ثبت ان الايجاب يستلزم قدمه ولو بالنوع ثبت استحالة الاشياء
مع الايجاب فلا حاجة في بيان استحالة الله من اثبات القدم بالشخص او جميع الاشخاص ليجتنب
الى التعليل في الاستدلال فيكون مستدركا **قوله** ملا عبد الرزاق لما كان الله افعالا صلا
ليورد الله بالايجاب الذي استدل على بطلانه الايجاب الخاص بالحكم اعني لزوم الفعل
المقدم للذات لا فصل لغشي لولده بالايجاب المشترك بين المقدم والحكم اعني ابقاء الفعل على وجه
الوجوب والازم ببناء على ان الشيء ما لم يجب له وجود في مقابل قول الاشعري بالاختيار
وعلى هذا التوجيه لكلام الله يندفع الايراد الثاني اورد ما المحقق جميعا ويزعم استدل
الله على لزوم القدم للايجاب اذ لو اورد بالايجاب لعني اختصاص بالحكم **قوله** عيسى بن الا
كما ذكر المحقق ويؤيده ايضا ما ذكره المحقق كما مر من ان هذا الاستدلال انما يثبت
الاشعري دون المقدم ويعين حمل كلام الله على هذا المعنى ان الخلف لا يندفع الا على هذا التوجيه
لكونه جعده ويعين توجيه المعنى ان الله في صدق وصفه لكلام الله وبيان الايجاب لواقع في
كلامه ولا يمكن حمله على الايجاب المشترك بل لا بد من حمله على الايجاب الخاص واعني
الله الايجاب الى الحكم والاختيار الى الملبين ومعلوم ان الايجاب المشترك لان اكثر اهل الاسكلا
هو الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحقق دون الايجاب المشترك لان اكثر اهل الاسكلا
من المعتزلة يميزون بالايجاب بالمعنى المشترك **قوله** على ما بين كلامه عليه

بين الله كلام نفسه عليه وهو لا يجاب **المشرك قوله** فيه بحث الى معنى ان المرجحان كان
 زائدا كافي في الفعل فقام والافتراض في الموجب منها الحكم بالمعنى الاول وعند الله بالمعنى
 الثاني لتوقف الفعل على العلم بالصلحة فبقيد التام للاختراز عن الموجب الثاني وهو
 الذي زاده غير كافي في الفعل اجاب بان العلم بالصلحة عند الله عين الذات فيكون الثاني
 كافي في العلم عند الله ايم فلا احتراز **قوله** ان المتبادر ان بعضنا المتبادر من قول المتكلم
 احدهما غير عند الحكماء ان الاول خاص بالحكم والثاني بالمعنى لكن ليس هناك معنى
 خاص بالمعنى فيقول للفظ عن ظاهره بالتعب الى الثاني وينبغي على ظاهره بالتعب الى
 الاول فيراد من قوله احدهما المعنى الخاص بالحكم دون المشترك بينهما وبين المقوم
 بجهته انه لو لا ارادة المعنى الخاص بالحكم منه لم يكن معنى لتولوا الا غير عند الله اذ
 المعنى عند الله ليس معنى خاصا بل مشترك بينهما وبين الحكم فتعين محل الاول على المعنى
 الخاص بالحكم **قوله** وليس الموجب بهذا المعنى اي بالمعنى الثاني الخاص بالحكم **قوله** وجوابه
 انه حاصله ان قوله اذ لو كان ان لم يستدل الا على بل من ضار به نعم المدعي بل هو شبهة والله
 يدعي اجاب بان غرض المحشي ليس الا بيان قضا ذلك المستبى لا خبرا ليس غرضه فساد
 المدعي **قوله** لصديق الامر المقم عليه اي يصدق على السوم اية انه اثر الفاعل فيلزم حذو
 بعد فرض حدوث الفعل المقم وحاصل توجيه الكلام المحشي ان التخلل لا يندفع بالتوقف على
 الشرط المتعاقبة لحدوثها اية بالسوم لغرض حدوث الفعل والشرط صدق الامر المقم
 على النوع فيلزم تخلل الموجب عن تلك الشرط الحاد كقوله عن الشرط والى العار وقد مر
 كلام المحشي بوجه اخر واضح وصح من ذلك وهو انه من يورد حدوث المقم على نفسه
 لا يجاب بلزم التخلل ولا يندفع التوقف على الشرط الحاد من غير حاجة الى لزوم التخلل
 في الشرط وهو **قوله** اذ مع انه ان هذا غير وارد على قول المحشي وانه ذلك التخلل
 في لان بناء كلامه على فرض حدوث الفعل المقم كما ان بناء الاستدلال اي قوله اذ لو كان

الى آخره على ما يرد على استثناءه ينتهي التالى في قوله لو كان تأثيره بالاجاب بلزمه قد مر
 التالى بل فلا وجه لانه في هذه الحاشية **قوله** لا يلزم التخلل الى ذلك لان الشرط
 المتعاقبة في غير شاهدة فيكون طبيعة الفعل المقم محذورة في نفسها موجبة في الارادة
 الغير المتشابهة ولا يرد بغير الطبيعة الا هذا وان كان كل واحد من افرادها حادنا فلا
 يلزم التخلل عن الموجب التام للزوم قدم اثرها وفعل ما بعد تدبر الشئ في الشرط وهو
 قدم طبيعة الفعل المتعاقبة في ضمن تلك الشرط وقد عرفت صدق اثرها عليها نعم
 يلزم التخلل اعني لزوم قدم فعل ما على تنبيه حدوثها لان المدعي لزوم التخلل على فرض
 حدوثه والتخلل غير التخلل وهذا الامر لا يوجب على لزوم قدم الطبيعة الموجودة في ضمن
 الافراد الغير المتشابهة المتعاقبة مع حدوث كل من تلك الافراد وما يجمع ذلك بان
 ان الوجود للطبيعة لا يوجد افرادها فبعد فرض حدوث جميع افرادها بلزم حدوثها
 ومع ذلك انما يرد على ما وجبه به كلام المحشي لا على ما وجبه به فند **قوله** اراد بالاول
 المعدل المعد هو على قابلية اعدادية اي على الاستعداد للشي لا على حصول قوته
 للشي لقوله لصيقان صور ما عليه فهو على حصوله لا مكان الاستعداد للشي
 ونرى الى قول امر ما والشرط على الاحكام الفعل اي وجوب صدوره عن الفاعل فهو
 من سمات قابلية الفاعل واجابه بان الفاعل من سمات قابلية الفاعل ولا ريب ان
 الاستعداد لا يجمع مع الفعلية بل يجب ان يندفع به بالفعلية فيجب حصول المعدل
 المعدل وان يندفع به وجود المعدل وعدم بقائه معه من حيث انه معدل للشرط
 بالجملة فالمعدل كما ان على الاستعداد فيحصل الاستعداد ينتهي المعدل
 حيث انه معدل يخرج عن الاعداد والاعداد وقيل حصول الاستعداد لا يمكن
 المعدل بعد حصوله لا يبق المعدل لا يجمع المعدل من حيث هو معدل المعدل بل
 يندفع قبله وهذا معنى قوله ان المعدل ما يكون المعدل موقوف على وجوده وعدمه

في كل واحد من الافراد

واما الشرط فليكن ان علة للوجوب وجوب حصوله مع الشرط فلو حصل مثله لم يتخلط
قوله يظهر معنى الاحتمال وهو حدوها ونفعتها سواء بقيت حالها ام لا **قوله** اذا كان
 الاحتمال في الازل اي تخلط لعلول عن الموجب الشام انما يلزم اذا احتيجت الشرط في الازل
 اي تخلط لعلول عن الموجب الشام انما يلزم اذا احتيجت الشرط في الازل فانه قد يكون انما
 تاما اي سلبها للشرط مع وجود المعلول منها لا يزال وهو معنى التخلط اما اذا احتيجت
 فيها لا يزال فلا يتخلط لعلول اذا الموجب قبل تحقق الشرط عن تمام وبعده يتحقق المعلول
 كاهو الذي **قوله** ولا اجتماع احتمالات اخرى لا يحتمل معنى الاحتمال في الاحتمال في الازل
 بل لم يتخلط بل لم يمتزج في الازل **قوله** فانه قد يكون انما **قوله** وهو شرط في الازل
 ان الحدوث يتاخر في الاحتمال في الازل فلا يتخلط **قوله** وهو شرط في الازل **قوله** وهو شرط في الازل
 الاحتمال على فرض حدوث الشرط فلا معنى لان يتحقق في الازل **قوله** بل انما كان في بعض
 لو كان الاحتمال فيما لا يزال لا يمتزج بالاحتمال لكن لا يتخلط المعنى فقط لان الموجب غير تام **قوله**
 البديهي حدوث الشرط فلا يتخلط بالنسبة اليه خاصة بل يلزم من تخلط المعنى والشرط
 المحذور بعد اي تخلط الترتيب وذلك لان الشرط ايقه حادثه والموجب بالنسبة اليها تام فلو
 تخلطها عن الموجب التام ومعلوم بل لم يتخلط المعنى بها اي بواسطة تخلطها فان
 تخلط الشرط بوجوب تخلط الشرط ايقه وان كان الشرط في نفسه مع قطع النظر عن تخلط
 شرطه غير يتخلط فبذلك هذا اذا اراد المحققين تخلط المعنى تخلط الشرط وما اذا اراد تخلط
 الشرط لكونها مع ايقه فالتخلط **قوله** بل يظهر كاعتق **قوله** لا انما لا تكون لانها هذا المتغير
 للام المتغير ما قرن الملاصق الزايف فانه ذكر ان الالجب بالمعنى المذكور لا يتحقق
 بالتمام والنقص لا ان لا يكون الانا ما وتوجيه الاعا النسب بقول المحقق لا حاجة اليه ان
 عند توجيه الاحتمال ان في الالجب هذا التغير فلهذا **قوله** الموجب بالمعنى المتاخر اي يعنى
 المضطر بالمعنى المشترك بين المعنى والتحكم **قوله** اي لا يكون قرينة ان يعنى ان التو

ما تقدم

متر

مشتركة بين ما كان المعنى المستوي والمعنى الذي اختار المحقق والمعنى المشترك بين
 والتحكم فليكن من قرينة تعيين المعنى المراد من اللفظ حال الاطلاق فلا يكون للاختلاف
 لكن في كون قرينة تعيين المعنى المراد من المشترك قرينة موحدة تاما **قوله**
 والموجب بالمعنى الذي قال به المعنى يعني ان قيد الشام لا يعين المعنى المراد هنا البقاء
 الاشتراك لان المعنى الخاص بالمعنى اعني الموجب في وقت خاص للعلم بالاصلح ايضا
 اقول الموجب بمعنى المضطر ايقه قد يكون تاما فاللفظ محتمل له ايقه **قوله** بل انما كان ذلك
 لان المتبادر من قيد الشام انه يمكن ان يكون ناقصا يعني ان المتبادر منه كونه للاختلاف
 ذلك لا يمكن الا اذا اراد به المعنى المشترك اي المضطر لانه الذي يمكن كونه ناقصا **قوله**
 فلم يصح في هذا المعنى المقصود اي امتناع الاشتراك من الذات وفيه ان مراد المعنى من كفاية
 الذات في العمل به مدخلية امر خارج عنه فيه كالوقوف وفيه وذلك لا ينافي اعتبار العلم
 والارادة مع الذات لعينيهما له وليس غرضه كفاية الذات بدون العلم والارادة **قوله**
 يتخالف هذا امر اي لانه خارج عن اداب المناظر كما مر **قوله** لكن المعنى الصواب المستدل
 بغيره وكما انما كان في صدق بطل قول الحكماء اطلق عليه اسم المعنى **قوله** فلهذا
 الاول حاصلا انه لا يرد على المعنى هنا الا ان عدم وجود العقول لم يثبت عند المعنى
 ولم يثبت سوى حدوث الاجسام فلا يصح حكمه بعدم الالجب وهذا الاعتراض
 التو وهو واد اعتبر الحدوث التو في التو وليس هناك ابرار خارجي يورده المعنى
 وايراد ما واد التو **قوله** وعلى الثاني حاصلا انه يلزم التخلط والتخلط معا **قوله**
 اذ يلزم التوقف على فرض مبتدا وخبر **قوله** فعلى هذا الذي اى يجرد من الحدوث شيئا
 ونوعا بل لم يتخلط على تقديره لا يجاب فلا يتوقف التخلط على التوقف على الشرط المتناهي
 او المتجمعة حتى ان في الالجب التخلط بل التخلط اي قدم ما فرض حدوثه ثم بعد فرض
 التوقف على الشرط بل لم يتخلط ايقه وذلك لا ينافي لزوم التخلط بدون اعتبار التو

تختلف على ما تقدم العوض موقوف على توسط الوقت على الشرط حيث لا يختلف في الشرط
لصدق الفعل الموقوف عليها كما مر وقد عرفت لزومه بغير فرض الحدوث من غير اعتبار التوقف في الشرط
كما مر وقد عرفت معنى قوله لا توقف على توسط الوقت ويحتمل ان يراد به عدم الحاجة الى اعتبار
التوقف على الشرط يعني ان التوقف لا يتم بلا حاجة اليه كما ذكره المحقق **قوله** وعلى انما اشياء اخرى
بناء على ان الحش على ما تقدم لا يجب ان لا يجب في الازل وذلك لا يراد به على نفسه
وان لم ير على ما تقدم المعروض ولا يخفى ان هذا الكلام خارج عن ادب المناظر لان فرض
المعروض ان الاعراض سندع عن ان لا مراد بالاجاب المحي المشترط فيه ان لا والحكم لا لا
انما هو الحكم **قوله** هذا مقبولة انما حله على القوية دون الاعراض لئلا يلزم خلاف
ادب المناظر لان فرض المستدل ابطال التوقف حتى يلزم ترك الحدوث **قوله** يلزم التوقف
ايضا على ان لا يلزم على تقدير التوقف الاجتماع بل يلزم على تقدير التوقف التوافق وذلك لان فرض الحدوث
كل شرط وعدم تمام تلك الشروط لا ينافي حدوثها ولا يوجب تقدمها بالسوق اذ لا وجود
الا في ضمن الافراد والزمن حدوثها وبالحال ان كان جميع تلك الشروط حادثة لزوم التوقف
بالنسبة الى جميعها وان كان بعضها قد تقدم التوقف امية بالنسبة الى بعض الحوادث فلا يلزم
تقدم الفعل الموقوف على تقدير التعاقب بل التوقف امية ويحتمل ان يراد به لزوم التوقف على
التعاقب كما يلزم تقدم الفعل الموقوف امية اما التوقف فلفظ من حدوث جميع الافراد وما تقدمه
فلعدم تمام الافراد وتمام السوق في ضمن الافراد وتقدم السوق لا ينافي حدوث جميع
افرادها عند بعض فلا مانع من لزوم التوقف والتقدم معا قد يبرهن **قوله** لا ان يكون
فيكون ذلك الامر باعتبار تقدمه مرتباً بالواجب نعم وباعتبار تجدد مرتباً بالحدوث
وبه يحصل ربط الحادث بالقديم ويكون اجراً في الفرضية المتجددة بعد ذلك وشرطه ان لا
يلزم لزوم التوقف لزوم تقدم ذلك الامر الرباط للحادث بالقديم **قوله** او يستند اليه
اي يكون تلك الشروط موداً حادثة غير ذلك الامر القديم واخره ويكون ذلك الشرط

ما شئت على ذلك القديم فيكون شرطاً في وجودها وهو المراد باستنادها اليه وفيه
ان يلزم التوقف امية في هذه الصورة بين الامر القديم فذلك الشرط المستند اليه كما لا يخفى **قوله**
وفيما قبله اي يراد على قوله لا ان يكون اي على حصر وجه القصة وعدم التوقف فيما ذكر من
المستثنى بان لا يمكن بعد ذلك الشرط الموقوف عليها الحادث وفيما لا يلزم التوقف امية
بغير ما مر فربما انما اصل دفعه قد يبرهن **قوله** فاللزام من الحدوث ان يتبين ان ما يترتب في الحقيقة
على الحدوث هو التوقف دون القديم لما فيه الحدوث ولازم الشيء من مقتضيات الحدوث
ونقيض الشيء لا يكون ثم لا يفتقد ما اذ هو مقتضى لعدده وما يلزم منه عدم شيء لا يكون
من مقتضيات القديم لا زما للحدوث فاذا بطل قدم الشرط على تقدير التعاقب لعدم
اجتماعه في زمن حدوث الفعل الموقوف حدوثها وهو يلزم من التوقف فظهر ان اللزوم
على تقديره على التعاقب لا اجتماع انما هو التوقف ويحتمل ان يكون هذا الكلام اشارة الى ما
عنه في الحاشية السابقة من انه على تقدير التعاقب يلزم التوقف امية **قوله** وانما حله
ان هذا بيان لقول المحقق لاحتمال عليك ان يعني ان التوقف بين من هو فرض حدوثه
الموقوف على غير توقف على ذكر الوقت على الشرط والزم التوقف في ذكره استند ذلك من وجه اخر
غير ما مر من ان لزوم التقدم على تقدير الاحتمال لا يحتاج الى الاستدلال كما مر في كلامه
المحقق **قوله** لا يوجب الاستدراك من هذه الجهة اي من جهة جعل الحدوث على تقدير التوقف
على الشرط هو التوقف اذ هو لم يجعل الحدوث ذلك حتى يتبين ان لا لزوم ان لم يتوقف على
الشرط فاعتبار الحاجة اليه وفيه ان غير انما اصل ان فرض الحدوث يلزم التوقف وهو
كاف في بطلانه فلا حاجة الى ذكر التوقف على الشرط والزم التوقف نعم بره على انما قلنا
ذلك تعيين طريقين لعزل التوقف عن التوقف في زمانه على لزوم التوقف فظهر **قوله**
الذي هو اشنع اي تقدم جميع الاشياء من اشنع او تقدمها القديم بالشيء امية ووجه الاستدلال
من تقدم الطبيعة ان تقدم السوق يتحقق في ضمن قدم قدمه ووجه استنباطه انه

بالشخص لزوم قدم حضور الفرد زيادة على قدم النوع **قوله** وكذا لزوم التخلل في لزوم دونه
غير ضروري **قوله** ولا قدم ما فرض جدونه هذا يدل على عمله قول المحققين فيما عدا لزوم قدم الفعل
المفكر ايراد على الدليل تلويده كما ترى كلام الانفا **قوله** المنع الذي قد اشارت اليه اشار
ال من انشده عند في حاشية قول المصنف اي قدم الفعل المكم من قوله ان لزوم قدم جميع الاشياء
ثم **قوله** قد عرفت حاله في الحاشية السابقة اي من قوله وفيه محشا ما اولا ثم لا يذهب
عليه ان ما ذكره سابقا يتحقق بقوله ولا يكون المفسد ثم لا نقوله ولا قدم ما فرض جدونه
قوله واما تقوية الاجزاء فمستبينة وهو لزوم التخلل على تقدير انهم الاجزاء **قوله**
وهو كما ترى والظاهر ان المعنيين ان الفاضل جعل قول المحققين ولهذا قال ثم لا بد
وشاهد على ارادة القدم بالشخص الاجزاء والاعا جعل اسم الاشارة وقوله وهذا الغاية
الى ارادة القدم بالشخص بجميع الاجزاء اي ولا راد ذلك من القدم ذكر السقوط على الشرط
ولو اريد به القدم بالنوع لم يخرج الى ذلك ولا ريب ان ما ذكره الانفا هو التلخيص لاد التعليل
لدخوله على العلة ولا ريب ان ارادة القدم بالشخص او معنى هو لعل ذلك السقوط وان اسم
الاشارة عايد اليه وما ذكره الفاضل لا ياسب لاد التعليل ومن ثم قال الانفا وهو كما ترى
لكن الظاهر ان مراد الفاضل بيان محصل المعنى لاد التعليل ولا ريب ان العلول قال في علة
ومنظيره فند **قوله** نعم لا يجوز ان لا يستعمل ذلك في **قوله** وما اشار اليه
في العلل واي بقوله على ان في استلزام القدم **قوله** وقد عرفت حاله نعم فيه ما اشار
اليه في حاشية قوله اي قدم الفعل المكم من قوله وفيه ان هذا لا يقتضي ان يكون نوعه
وهذا هو ما اشار اليه **قال المحقق** التعمد في ثبات حدوده في العالم **قوله** اجماع الملبين
علم ان العالمين بعد اختلافهم وان سبب العدم على وجوده سبب في ان اودهم في
في الزمان في زمان موهم او موهم وحقه ومع هذا الاختلاف انفقوا على ان مسبق
بالعدم وليس لان ما غير ذلك من الناس وما لا يحد من المشهور وهو قوله كان الله

ولم يكن معه شيء محبة ومما يميزه من ثم فورد عن بعضهم ثم بعد قوله ولم يكن معه شيء
والان كما كان قيل ان وجود العلة عين عدم المعلول او مجاميع له اذ ليس وجود العلة عين
العدم فلا بد ان يكون عين عدمه فانه يتبع سلب المكم عن العلة ولا ريب ان المكم مسبق
بعده الذي هو عين علة عدمه فقولهم كان الله ولم يكن معه شيء والان كما كان لا يرد
محلولا لا نكت يكون معه شيء منها اذ فيه اجتماع النقيضين **قوله** لا وجود له باعتبار
ذاته لا يوجد جوهرا ان اراد الله لا يوجد باعتبار ذاته اي محبته ثم لان ذاته نفس العدم
والقوة اذ المتيقن ما لا ياتي عن العدم فكيف يصدر عنه الوجود الذي هو نقيضه لانه
ياي من العدم وان اراد الله لا يوجد جوهرا ثم ولو من جهة وجوده ثم والى لعل الانفا
قوله يستلزم العدم لان نقول لا يجب المستلزم لثبوت العدم موتوف على ثبوت
حدوثه في العالم كما استدل به المصنف وهو موتوف على محبة الاجماع والتحدث وهو
هو موتوف على ثبوت التثنية وهو موتوف على ثبوت القدرة المنافية للايجاب **قوله**
وجبايل حاصله ان القدرة بمعنى تفكك الفعل عن الذات المتعاقبة للايجاب المستلزم
باستماع انك كما عرفت كما وقع في كلام المحقق لا يتوقف عليها اثبات التثنية وانما المتوقف
عليها القدرة المتعاقبة للاضطرار المعسرة بان شاء فعمل **قوله** وان يجوز مشا
الى هذا جوابا عن سبب عدم تسليم توقف ثبوت التثنية على ثبوت القدرة المتعاقبة
والا لتوقف على سبب العلم بامور مستترة وجودا لواجب تعالى وعلمه وعموم العلم وقدرته
وعوم القدرة وكونه جوازا اي لا يكون فعله لغرض وعوض ونفع يعطى الى نفسه اذ لو كان
في فعله بلا حظ صلاح حاله ونفعه ممكن ان يجرى في الخير على الكاذب لضرب من مصلحته
فيلحق اختلاف الناس في الاحتفا بالثبوت **قوله** من يؤمن بجبرية المعجز من غير
سبب العلم بالواجب وعلمه وقدرته بل من غير تصور وفلا عن التقدير بل من اننا
من يؤمن بجبرية احوال النبي ثم واحلا في قوله بغيره **قوله** ومن لا يؤمن بالمعجز

قوله في ان كان
قوله لا اعتبار بالثبوت

بل بالف معجزة كما في كثر البهري وهو من استغنى ببقائه وانكره لسا انا دارا
 او في كثر الجبوري وهو من لم يعتقد ببلو الاظهر الايمان او الكفر الثاني وهو من
 الايمان ولم يعتقد به **قوله** لا يوجد جبراً الا في النوع والحجاة فيه ولا يمكن
 بالنسبة الى المعلوم **قوله** لا يمكن ان يوجد في المراد بالذات هي الحقيقة والمحققه هي
 لا ياتي عن عدم فكيف يصدر عنه ما لا ياتي عنه وهو الوجود **قوله** وما انفك عن صبيته
 محتمل ان يرد عدم دلالة على ان الممكن لا يمكن ان يوجد شيئاً اصلاً ولو باعتبار وجوده
 قوله ما هو برئ من كل الجوه من مضمناً بالقوة وقوله وهذا هو صف الواجب لا غير
 صريح في عدم صدور الوجود من الممكن ثم يصح ان يرد ان التعديل المذكور في كلام
 بهيما وذلك لا يدل على عدم مطلق بل على عدم صدور من جهة ذات الممكن خاصة لكن
 قوله والحكماء كالمفسر ثم في الوجه الاول **قوله** تاملوا بالوسطا ولا يدل على كون الوساطة
 في الناعليه بمعنى كون الممكن فاعلا للوجود بل يحتمل الوساطة في القابلية بمعنى جعل الشيء
 قابلاً مستعداً لافاقته الوجود عليه من الناعلي ثم لا يصلح القول من الحكماء **قوله** لا يؤثر في
 الوجود الا الله ومعناه ثم على القول بالمختار وجود الاعمال والذوات في الله تعالى
 وكون الوساطة لغيره في القابلية خاصة وما على القول بفاعلية الممكن ثم اوفي
 انفعاله خاصة فمعناه انه لا يؤثر بحيث لا يحد جميع افعاله العدم الا الله او لا يؤثر في الله بحيث
 يباينه ببقائه عزله بل كل فاعل غير الله فاعله مستهلك في فاعليته ثم لما بينه عنه
 ببقائه صفة لا غير **قوله** لا من جهة ذات ذلك الغير ان كان الصادق عن الغير انما هو
 من وجوده انما من الوجود المستند انما قص بل هو ان يكون العدم مؤثراً في الوجود لان
 خصوصية الوجود ناشئة من ذلك الممكن وراجعه الى العدم والعدم وان كان
 المراد صدور الغير عن الوجود المطلق لان الوجود المقتضى الوجود من هذه الجهة اي جهة
 الاطلاق ليس وجود الممكن بل وجود الواجب فالوجود هو الله لا الممكن **قوله**

ولو بحسب الذات اعلم ان جميع الممكنات جبراً لها وما ديانها مستقلة على ما بالقوة وهواتا
 الامكان الثاني والاستعدادي والاول عام لجميع الممكنات والثاني خاص بالمداريات لان الجبر
 جميع صفاتها حاصله بالفعل والعدم بطلان القوة عدم الشيء عما شاة الوجود والقوة
 الثاني صفة معدومة في الشيء من شاة الوجود فيه كما في المداريات ويستحق الوجود والقوة
 بالمعنى الاول يعني بالقوة الخيلية لان المراد بها عدم الية الهيبة عن الوجود مع ان من
 شاة الوجود ومعلوم ان الهيبة الممكنة لا تنك عن الوجود في الواقع فكيف يصح الوجود
 في حال من الاحوال بل يصح مع الوجود بالفعل دائماً فالمراد بالقوة الامكان الذي فيها الامكان
 التام يعني ان للعقل ان يلاحظها مجردة عن الوجود مع انها في تلك الملاحظة اية
 تنفك عنه وانما العقل يمتنع عن وجودها فتقوله مستقلة على ما بالقوة اع من الامكان
 الثاني والاستعدادي وقوله ولو بحسب الذات خاص بالثاني فتقوله ما بالحق ان الشيء الله
 بالقوة اع من ان يكون صفة او هيبة وقوله ولو بحسب الذات خاص بالثاني **قوله** الذي
 له من جهة ذاته وهو الامكان فانه متضمن ذات ممكن بحد ذاته لا ياتي عن الوجود
 والعدم وليس امكانه من غير ان لا يكون له امكان بحسب الله وبصير ممكننا بامراض
 عن ذاته والامكان ذاته تاتي عن الوجود او العدم وعلا الاول يكون واجبا وعلا الثاني
 مستحقا **قوله** ليس العدم والقوة المراد به العدم الذاتي اي عدم الابهاء عن الوجود
 وهو الامكان لا العدم المقابل للوجود والا كان مستعدا ومعلوم ان حقيقة الامكان
 حقيقة الخلق عن الوجود وقدره فكيف يكون حقيقة الخلق والعقد للوجود معبضة
 للوجود ومن المعلوم بدية ان جعل الشيء غيرا فقدره ولو انا الوجود ما هو في حقه
 حال من الوجود وحقيقة ذاته غير واحدة له لا مستد بالاثبات الصانع وطريقا علية
 وتعلو له لمواز استناد وجود الممكن الى ذاته او مثله وكيف يتفنى الوجود بالانقضاء
 الوجود **قوله** وايضا قد قول كلامهم يعني يمكن كون الواجب تعالى غير قادر ولا يلزم ما ذكر

من تخلف المفعول عن العلة ولا يدل حدوث العلة على نفي الإيجاب كما كان ان يصدر عنه
تقديم ويكون ذلك الجوهري واسطة في القاعلية بل في قاعلية الممكنات للوجود باعداد
لها شيئا فشيئا لا يجري فيه تعديل بهيئته لا خصا به بالوساطة في القاعلية فالإيراد الأول
كان على ما ذكره بهيئته وهذا لا يراد على عدم دلالة كلام على دفع الواسطة **قوله** الصفة
المتحققة في أي الامكان الاستعداد الذي هو من خصائص الماديات سواء كان لا
لجوهري وعن وهو الامكان الذي يحتاج الى محل موجود **قوله** الامكان الثاني
المحاذ وهو امر مشترك في انهما لا يتحقق في الخارج كما عرفت **قوله** منعنا الملازمة وهو
قوله كان لعدم مشترك في ذاته الوجود **قوله** مستند الى هذا يدل على انه على عدم في كلا
بهيئته على عدم المتقابل للوجود وفناء ثم لان مراد عدم الثاني عدم الوجود
والعدم كما مر وهو امر واقع يقتضيه ذات الممكن ويحتاج الوجود **قوله** في الملازمة في
تعمل العقل وعدم ملازمة الوجود والواقع وانما منه **قوله** تحقق في نفس الامر
هو كما عرفت مجرد من اعتبار ولا فاعلية الممكنة لا اشتراك في الوجود لا ضمانا لا حقا
حتى لا يخلطها بغيره عن الوجود ولا يحتمل ان ما ذكره اراد على ما فيه من كلام بهيئته لا
على ما هو اراده من ارادة عدم الثاني في ذاته امر واقع يقتضيه ذلك الممكن كما عرفت ثم يرد عليه
ان ما ذكره انما يقتضي عدم صدور الوجود عن الممكن من جهة ذاته ومقتضى ان له جهة
وجود فعلية يمكن صدور منه من جهة الجهة فان قيل هو وجود ناقص ضعيف والنقص
يرجع الى عدم والنقص فلا يصدر منه الوجود بعين ما ذكره قلنا الصادر منه هو الوجود
الناقص فعلية لا الوجود الضعيف فيكون الوجود ناقصا في الوجود والافتقار في سائر النقص
ولا حيز فيه **قوله** بين قولنا معنى ما بالقول كذا ما على الاول للتكثير على الثاني موصول و
عبارة عن الامكان ذاتيا كان او عدمها ومعنى كونه بالحق انه جهة عدم لاحقة وجوده
فعلية فاضافة الحق الى كلمة ما ببيانها كما بينت معنى الامكان **قوله** ان يكون الذات الصفة

لا يمكن

انما تكون الذات بالقوة فلعدم ابتها عن عدم واما كون الصفة كذلك فغيره في
لتبعية الذات وكون صفاتها لحدوث كلها موحدة بالفعول لا تنافي كونها بالقوة بمعنى عدم
عن عدم بحسب الذات **قوله** ومرارا يستدل صوابا في قول غير هذا لا يرفع حيث العجز لا
رد بين المعين واوراد على كل منهما فالصواب بعد اخذ الشق الثاني في الجواب بما ذكره الفخر
بان المراد بعدم عدم الثاني لا لعدم المتقابل للوجود كما مر ويمكن حمل كلام الدال عليه
على ما ذكرنا **قوله** يمكن ان يثبت في محله ان وجوده جوهريا وينبني عليه وجود العالم
على ما ذكر في الايراد في تصور على وجهين **الاول** استقلاله في الابدان والاثار وهو ثابتا
يتصور بعد استقلاله في الوجود وعدم احتياجه الى المؤثر في البناء وينبني على المتفاعل
له وينبني على ذاته حتى يكون مستقلا في الارادة والابدان سابيا لارادة لارادة موجودة وهذا
الوجود فاسد لما بين في محله ان الوجود بين العلة الفاعلية والمفعول بينونة مستقلة لا يمكن
كونها بينونة غير لزمان يكون للمفعول وجود لا يكون احده متكون لحدوثه فيكون وجود
عقله محددا وقاصفا فيلزم الركيب **الثاني** ان يكون غير مستقل في الوجود والارادة بان
يكون بينونه للواجب تعالى بينونة صفة لاخر له ومع يستحيل صدور الواجب لخواص
عنه بعين ما ذكرنا استعماله استنادا الى الواجب تعالى وهو لزوم تخلف المفعول عن العلة
التامة واستناع ربط الحوادث بالعدم اذ مع عدم استقلاله يكون ارادة مستقلة البهر
فما في غلوة لزم ناسية منه تعمل من ذاته فلا بد من قدمها ايضا والاعراض التخلت
كما مر فيمتنع صدور الحوادث بالارادة العدمية للزوم التخلت في جميع الحوادث فتكون
الواسطة بلافاية للزوم الحدوث والمهر وبمنه في الزام الواسطة فظهر ان الواسطة غير
معقولة لاجلها بل على وجهها **قوله** معقولة اليها ان بان تكون ارادة فاسية عن
ذاته لاعتبار الواجب تمام وانما يكون ذلك مع بينونة العلة والقول بالمتنوع بهذا المعنى
كما هو هذا المعنى لولا ما بين من الشبهة حيث قالوا ان الله قديم خلق العالم الى محمد

بالحال كما ورد في الاخبار لعن المنقصة واما التوقيف بمعنى الترتيب والعناية بين الموجودات
مع كون البينة بينهما وبينه ثم يتبين صفة ما ان تكون ارادة الجوازات المتعاقبة في العالم
ارادة ناعمة لا رادة الله سبحانه لها ويكون فعلها باذن الله وقوة فلا بأس بما في الاخبار
الحارمة على ابدى الانبياء من احياء المومن ونحوه فيكون فعلها مقدر الله تعالى وما ذكر من التفصيل
يجمع بين الاحكام المختلفة في المنقصة ومعنى الشخص هو الاستعداد كما في بيوت القنفذ
ومعنى صدور الفعل باذن الله تعالى هو وقوع الفعل بتعا الارادة ثم وكون الارادة
ستخرجه لا ارادة ثم **قوله** بل يستند الى اي ستخرجه فاعلم ان صومع البينة صفة **قوله**
استحال الى ذلك لما مرته الشئ الثاني **قوله** عز يعقوب كما عرفت **قوله** هذا هو المراد المحسوس
بان يكون ملو من الواسطة الاستعدادية والآلة المنقصة واما الارادة فاعلم
فلا يمنع المحذور ان يختلف كما عرفت **قوله** ما فعله الطبيب اي ما يكون فعله لان علم واداره
والمراد بالاختيار في الحيل ما يكون فعله عن علم واداره زائد عن ذاته ناشئ عن غيره
وبالاختيار الواجب ان يكون فعله عنهما اليه لكن يزاد بين علي ذاته بل ينشئ ذاته
والمراد بالمكان الاختيار ووجوبه هو عينه وزيادته فان الشئ الواجب ان يشأ
الذات والممكن ما ينشأ عن الغير **قال الاغا** قابل بوجودها اي وجود النفس لا يتحقق ان النفس
مخرج بوجودها فلا معنى لقوله وانك ان الله **قوله** لكن اثبات جديد هما اي ان الله بين
حدوث النفس على كونه تم فثباتا في وقت حدوثها على اختياره ثم فلا يمكن اثبات اختياره
ثم بعد ذلك النفس المزوم الدور فلهذا ثبت فيما سبق حدوثها في الوجود الواسعة كالنفس
لتوقفت حدوثها على بيوت اختياره ثم على ما قرره الله واذا لم يشأ حدوثها لم تكن
اختياره ثم هنا تنقصة حدوثها ولا يغني عنه اذا جعل الاختيار بابا للنفس فقلنا
للاستعداد والاختيار هنا معنى جوار انكالة الفعل كاستمراره بالمحسوس ثم الاستعداد
قوله وقد مرنا الى ذلك الى اشار اليه في الحاشية الثانية من الحواشي المتعلقة بالقدرة

في الحاشية العنونة بقوله اقول اي بمعنى ان ليس **قوله** هو قوله كان الله ولم يكن معه
شئ الا لا رادة على المطلوب لان المراد بان شيئا من الممكنات ليس في مرتبة الذات وهو
نعم فاعلمها وخلوها كما ورد ان الله خلون خلقه فهو تعالى لما كان منها خاليا عن
الوجودات الممكنة في الوجودات الناقصة بما هي ناقصة فاعلمها كان مع عدمها لا ان
ارتفع التقيض وكونه تم مصداقا لسلها عنه ففتح انما لان اي ليس بعد شئ معنى
اخر وان لم يتم مع كل شئ لاحاطة على جميع الاشياء بمعنى ايضا معلومته له ثم بوجه
غير علمه ثم بوجه العلم المحسوس بمحتورها فان وجودها مع العلم المحسوس للخلق
فقد قال هو محكم ايضا كنتم واما العلم فليس مع العلة لان العلة مع كل معلول وانهم
ليس مع العلم الاخر ليس بغير العلة ايضا فليس مع العلة **قوله** والنفس كذا في الجواب
الفاضل العاشر **قوله** بعض ما في كلامه اي كلام الفاضل **قوله** كانه ليس في العلم ان يمكن
جعل قوله لا دليل على علمه وحده تفسير القول بعقله ويكون ما بعده تعريفا عليه
وعلم ان يكون ذلك الى قول غير ملتفت اليه اي مجموع الكلام بيان انه يمكن جعل
قوله غير ملتفت اليه بيان انه يكون قوله لا دليل الى قوله والحدوث لم يعلم لا القول غير
ملتفت اليه والوسط خيرها والاخر ليس من الاول منها **قوله** اقوى والظهور في الجواهر
اقوى في الوجود من وجود العرض فخص بالذكر والظاهر امتناع كونه اثر غير الواجب تعالى القوة
وجوده ومنعت وجود العرض فهو اظهر في نظر العقلية الامتناع من العرض او المراد الكمال
وجود القوة **قوله** وسيشتر بعد ذلك يمكن جعل الواو حالية اي والحال انه يشتر ان يكون
مجمع قوله اقوى والظهور وسيشتر في علة تخصيص الجواهر بالذكر ويجعل كونه وجه اخر **قوله** وهو
كأنه لا يقره لان العرض ان اراد بان موجود الجواهر ككس هو العرض ثم لكن الكلام
في تخصيص الواحد بالفتح بالذكر وان اراد بان موجوده بالفتح هو العرض ثم لانه اعلم منه من
العرض ويمكن ان يقال انه ان الجواهر هو المقسم بالاصالة من الجواهر والعرض تابع له

في الوجود والعدم والحادث طالما كان الجوهر المحرر هو الموجود المحرر كان موجبا للعرض انهم
فيما ان الكلام في انه لا يوجد جوهر ولا يلزم من عدم اختيار الجوهر عدم اختيار العرض فذكر
قوله فانهم متفقون ان ان الوجود في الوسطة في الفاعلية في وان ارادوا لا علم منه ومن الوشا
في القابلية ثم كما **قوله** وان كان عدم ما صرا محتمل ان يرد ان الممكن في حد ذاته ليس له
ام لا محسب الوجود ولا محسب الجوهر اما محسب الوجود فلان ذاته لا ينقض الوجود لان كان ذاتا
واما محسب الجوهر فلان مشيئة المهيوم تابعة لمشيئة الوجود وخرج لها فلا يخفى لها
وجبت اصل لا فرع طالما يخرج من التمسك الى الاليس بالوجود الغري وصال الوجود باليس
له وجود في حد ذاته وخال عند نظر الى نفس جوهر وهو في ذاته فافعله اي ليس الوجود
ذاتيا له وليس في ذاته موجودا ولا معدوما ولا لكان واجبا او متعاضدا ويحتمل ان يرد
الامكان الذاتي والعدم الذاتي وهو عدم اقتضاء الوجود والعدم وبالجملة فرق بين ان
يقا لممكن عدم اي ليس بشيء ام لا محسب الوجود ولا محسب الجوهر وان في عدمه معنى ان
حيثية ذاته حيثية عدم اقتضاء الوجود والعدم **قوله** اما هو من الواجب فيلان هذا الجوا
مستحق ما بين العلم للعلة بينونه صفة لا غرض فيكون وجوده مستهلكا في وجوده
وفاعليته في فاعليته فيكون مغلوطا مستندا في الحقيقة اليه نعم فلا يرد عليه ما اوردوه الا اذا
قوله لا دخل في ان الوجود انما هو في المشيئة بالعدم يمكن ان يوجد باقصا مثله
فيكون بوجوده علة للوجود بعدد عدمه وفيه ان الوجود ان صدق عن نفس الوجود
كان انفاعل هو ان قد وان صدر عن الوجود الناقص بمعنى كون الجرم المركب من الوجود و
نقصه علة لغيره من الوجود وتثبت بطلانه **قوله** ولا يخفى ما فيه لانه
بطلان كون الواجب ثم جزء الممكن اذا التحليل انما هو في الاجزاء **قوله** لا بد من واجبات
فيها انك قد عرفت ان مراد المادته من كون الممكن بالقوة محسب الذات عدم اثاره عن
الوجود وعدم اقتضاء له وبالجملة مراد من القوة هنا عدم الذاتي وهو الامكان

لا محسب

لا العدم المتقابل للوجود فيما ذكره من تعاضد اوردته الغري على الشواش لا بد ان على
كون العدم المنسوب الى ذات الممكن هو العدم المتقابل للوجود **قوله** وليس بالقوة ام بمعنى انه
بعد وجوده ليس له في الواقع العدم المتقابل للوجود ولا العدم الذاتي وانما صفة الامكان
اي العدم الذاتي في ظرف التحليل وعند ملاحظة العقل نفس الذات مع الاغراض عن الوجود
وعدم التفاته اليه حتى من وجود في هذه الملاحظة وفيه انه ليس الكلام في مفهوم الامكان
وانما الكلام في صدق الوجود ولا ريب ان حيثية ذاته الممكن حيثية عدم الاقتضاء للوجود
فالعدم ذاتي له وحيثية حيثية العدم فلا يمكن ان يثبت عنه كذا قيل وفيه ان الممكن
بعد وجوده ليس له قوة الوجود لوجوده بالفعل والقوة لا تتجمع مع الفعلية والمادة بنفسه والقوة
عدم الوجود عما من شأنه ذلك وهذا هو العدم المتقابل للوجود لا العدم الذاتي اذ ليس
ذلك قولا لما من شأنه الوجود والحيثية ان الممكن وان لم يكن له قوة الوجود محسب الذات
بعد الوجود لا اية ذاته حيثية عدم اقتضاء الوجود وما لا ينقض الوجود لا يمكن ان يقتضي
الوجود ويؤثر فيه لان حيثية العدم والفعل وهذا القدر يمكن ان يشاهد العلم **قوله** لا ان لا يمكن
ان يكون شرا فان اردت كونه شرطا في فاعليته الفاعل ومقتضا له اي جزء علة فاعلية كما هو
القول من قوله في اليجاد لزم التصور الاستكمال فيه نعم وتكونه بالقوى في الفاعلية بل
الفاعل الحقيقى يكون هو الشرط لتحقيق الفاعلية به تكون جملة فاعلية الفاعل صورة
ما هو فاعل كان ذات الشيء في الحقيقة صورته او المادته جملة القوة والعقد والعدم
فيكون وجود الشيء بصورته وان اردت كونه شرطا للقابلية والامكان وورد ان القابلية
انما تكون في المادة ولا مادة ثم حتى يكون الجوهر شرطا في قابليته وهذا القبول
الصورة الفاعلية عليه من المبدء اذ الكلام في كيفية صدور العالم عنه تعالى وكون الفاعل
منه نعم او لا جوهر مجرد ثم بواسطته خلق العالم الذي من جملة الماد **قوله** على حسب
الاشارة هذا على ان الاشارة قائلون بان تعدد العبد وادارته شرطا لعماده نعم النقص

مع ان الله تعالى ان العبد لا يخلقه له في فعله انما يخلقه الله تعالى بايجاب الفعل فيه عقيب ارادة
له فعل وجدا لا اتفاقا فان قيل انهم قائلون بان ارادة العبد شرط في ما يلزم لايجاد الفعل فيكون
في فاعلية الفعل قلنا ان ذلك هو السبب الى الحكم لا الى الاشياء **قوله** قلت فربما **قوله**
الفرق بين الامر بان الفاعلية الصورة الثانية مختار فيجوز حدوث فعله لعلة بالاشياء
في التاخير والفاعل في الصورة الاولى موجب لا بمعنى المضطر بل بمعنى متلذذ انما كان
الفعل والمعرض حصول شرط فعله والاذل وهو علم المحرقة القدر في الازل وازداد القديرة
فيتمتع المحرقة للزوم التخلّف كما قيل وفيه ان الشرط هو ارادة وقوع الفعل في وقت معين
لا دائما فتفعل في غير ذلك الوقت بوجوب التخلّف والحال ان فرض ايجاب الفاعل بمعنى
الاتكال من الفعل لا ذكره المحرقة لا يجمع توقفت الفعل على الشرط سواء كان ذلك الشرط ارادة
المحرقة المختارة وغيره كما اشار اليه المحرقة فيما **قوله** لا يكون فانها بالقصد الاول انما بالقصد الاول
اي بالحقبة خلايا اي موصوفا بما يشيئ مستبعد ذلك التي منها اي من تلك العلة
وجود شيء تدقيق المظهر مقام الضمير في وجوده والضمير ما يدركه ما اي يستفاد من ذلك
وجود نفسه من العلة **قوله** يتصور به حال الكلمة ما اولئك اي يصور العلة بما يستفاد
منها لوجودها حاصل ان السائل لا يصير محلا فاعلا لفعله لا شيئا اجزاء القبول
الفعل في شيء واحد من جهة واحدة فان القبول ليس له في الخلو والفقد والفعل ليس له
عدم الخلو منه فلا يمكن ان يصير الشيء مستفاد من فعله خارجا بد من القوة الى الفعل
ويمكن ان يصير الشيء محلا اي موصوفا بفعله بلا استفادة كالسنة **قوله** وذلك لان
يتمتع كلهم الشيء وجودها **الاول** ما اشار اليه الامام وهو التوفيق بين الفاعل باصطلاح
الاحسين والفاعل باصطلاح الطيبين بالعموم لفظ الاختصاص الاخير بمكان الحركة وشعور
الاول له ولغيره مع اشتراكهما في عدم القبول لما يستفاد منه لوجوده بحيث يتصور
ويستفاد منه كالاول ويستفاد منه الوجه **قوله** فلفظ **قوله** انما يعنيته **قوله** يدفع هذا

او المحال

الاشكال الى الاشكال المذكور في قوله تعالى ان يقول **قوله** انما اشار الى هذا الى ما يجب
به عن السؤال المذكور وهو العلم بالاصح **قوله** وان ما ذكرناه وهو قوله الوجوب بالاختيار لا
يتا في الاختيار فان غاية ما يدل عليه ان القدرة التي يقول بها الحكماء التي هي في مقابلتها لا
لا يتا فيها الايجاب بل بما بعد ولا يدل على ان الايجاب لا يتا في القدرة بالمعنى الذي يتوكل
المستعملون التي هي في مقابلتها ايجابا لحكمهم انما عدم اشكال الفعل من كانه تعالى الحكم المستعمل
بالدليل المذكور في الشرح ان يقول بل الاختيار بالمعنى الذي يقولون به فيما فيه الايجاب و
الوجوب لان الارادة التي توجب الفعل باعتبار كونه سوية كانت عين الذات ام زائدة
عليه فلهذا قدم الفعل والاذل لا يختلف فلا يتوقف دفع استدلال الحكم من محتسب
هو التمسك بالعلم بالاصح وطرح ما ذكره الشرح فان لعدم حجية مادة الاشكال
ولا يذهب عليه ان جميع ما ذكره مبني على ما فيه المحرقة ان الايجاب القابل به الحكم
بمعنى استعمال اشكال العلم الفعل من الذات تم لا بمعنى الاصطلاح او بالمكان بمعنى الارادة
وانما الدليل لاثباته فلا ريب في صحة جواب الله ودفعه له واحد وشا لفعل وقدم الارادة
فهو اشكال اخر لا يدخل له في الاستدلال لم يصدى له **قوله** لا يمكن ان يصير الشيء للزوم
قوله ولا بانضمام ما هو شرط في المراد بالشرط ما يكون بوجوه خاصة مؤثر في وجوده فلفظ
ان يكون معد في الوجوه وبالعدم ما يكون بوجوه وعدمه مؤثر في وجوده ان يستفاد
عليه بالزمان بشرط عدم تحلل زمان دينه وبين وجوده لفظ وانما ذكره يمكن استنادا للحادث
الى القدر بجمع انضمام الشرط اليه لان الشرط ان كان قدما لم يكن التخلّف كما لو استند الى القدر
خاصة وان كان حادثا قبل الحكم الى حد حده وان كان مستفاد القدر خاصة او بانضمام شرط
لفظ جري فيه عين ما مر وزعم الله الاجتماع في حكمه لا اتفاق فلا بد من استناد الى القدر
بانضمام المعد اليه سواء كان مع شرط ام لا ولا يرد مثل ما مر في الشرط لانا غير واحد وشا
وتوقف جد وشا معد معدا جزوه هكذا فيلزم الله التعاقب وهو جازي عند الحكم **قوله**

فقط اى بلا انضمام المعدية واعلم ان المعد علة لتاثيره التاثير لا التاثيرية العلة
فان التاثير تام التاثيرية لا تصور فيه وانما التصور في جانب التاثير فلا بد من وجوده من
البدن من حرفة الحق نعم الى القرب منه ليس فيه عليه الوجود من ذى الوجود فالعلة التاثير
لوجود الحادث عبارة عن مجموع العلة التاثيرية وعلتها التاثيرية اعني سببها الوجوب ومعد
لغيره والعلة التاثيرية لاصل الوجود هو العلة التاثيرية خاصة اى مقبلة **قوله** لا شأن
المعد شى علة تخصيص الوجود بالزمان المعين دون غير من الازمان وهذا هو المراد بقوله
لاشأنه افادته الوجود اى وقت افادته فالعلة لوضع الحادث ووجوده في خصوص وقت
كان التاثير علة لافادته اصل الوجود بلا مدخلية في خصوص الوقت **قوله** فالعلة التاثيرية
اى مجموع العلة التاثيرية والتاثيرية **قوله** وتبقى معد في الزمان هم فيه انك تعرف ان
ما يبقى معد في الزمان هو علة اصل الوجود واما علة سبب افادته الوجود فلا بد ان يتقدم
عليه في الزمان وهو المعد **قوله** فقلت ان تعجلنا العلة التاثيرية هي مجموع وجود المعد
عدمه لعدمه خاصة ولا بد ان العلة جميع اجزائه ليس مع المعنى في الزمان بل بجزئه
العدم خاصة ومنه عليه بجزء الوجود وقوله فاهل العلة اسرارها ان المتبادر
تقدم العلة التاثيرية لافادته الوجود تتقدمها جميع اجزائها لا يجمع اجزائها في كمالها
بل بقول عدم المعد معان للعدم بحسب الاستمرار واما بحسب الحدود فهو سائر عليه
فالعلة التاثيرية للحادث سائبة عليه **قوله** لا لا **قوله** ولا ينطبق على نفي الاختيار انما حاصله
ان دليل الخلف انما يقابل القدر بمعنى حقيقة الفعل والتاثير وتثبت الامر لا يقابل
القدر المستلزم للمعد وشأنه هو معنى انك انك التاثير عن الفعل لان مقتضى ذلك
الدليل وقوله هو الاضطرار ان الفعل مع اجتماع شرائطه وفي الزمان مع عدمه فالاضطرار
لا ينافي القدر بمعنى حدوث الفعل وانك انك التاثير عن الفعل بل بما معه لان المقطر
في فعله يكون تاما فتشبع انك كعدمه وقد يكون تاما فتشبع عنه تكون التاثير

مضطر

مضطر لا يقتضي بطل حدوث الفعل واستناع انك كعدمه ولا دلالة في الدليل على كونه
تاماً القول وفيه انه لا يدل على نفي الحدوث **قوله** لا لا يدل على الاضطرار ونفي
الاختيار المتبادل لمن وجهين **احدهما** ان الاضطرار يعين صدق الفعل لا عن ارادة **معد**
والدليل المذكور لا يقتضي عدمها اذ غاية دلالة هو لزوم الفعل ووجوبه وهو لا ينافي
الفعل من ارادة وشعور بل يجامع **الثاني** ان ذلك الدليل انما يدل على لزوم الفعل مع التاثير
واستناع بدنه وهو لا ينافي صحة الصدور وعدمه بالنظر الى الذات وانما المستفاد من ذلك
الدليل صدق الفعل على وجه اللزوم والوجوب في مقابل قول الاشعري بنى الوجوب
فقط لانه لا دلالة في الدليل المذكور على شى من نفي الاختيار بالمعنى المتشبه ونفيه بالمعنى المتماثل
الا بوجهه خارج عن اللفظ فقد رد لا يذهب عليه ان مقتضى ذلك الدليل هو استناع الا
فعله وهو كبرى **قوله** ونسبته الى حاصله ان الارادة لازمة للذات والذات مع الارادة
فاعل تام فيجب صدق الفعل فكان الدليل قياس صغره مطوية هو ان الذات مع الارادة
مستجمع لشرائط التاثير وكل فاعل مستجمع للشرائط يجب صدق الفعل عند الذات **قوله**
الفعل عند لان الارادة لازمة لما عين اذ **قوله** وقال الفاضل المعاصر ان ثبت ان هذا
توجيه اخر منه في بعض المواضع الدليل على نفي الاختيار بالمعنى المذكور **قوله** ان الاختيار
المتشابه لا يتم بالاعتبار الخاص كما لا يخفى من الاول فاستقام الدليل على شأن الاختيار بالاعتبار
الخاص ويلزم منه بثبوت معنى الاول لا لا لا ينفك عن المعنى اقام الدليل على نفي الاختيار بالمعنى الاول
ويلزم منه نفي الاختيار بالمعنى الثاني لان نفي العام يوجب نفي الخاص وحاصل جواب الان ان
بين الاختيار بالمعنيين عوارض وجعل لا عموم كما عرفت ان الاختيار بالمعنى الخاص بجميع
الاضطرار فلا يكون احق من ان الاختيار بالمعنى المتشبه **قوله** حتى تكلف وقول قد يلزم ان
لننفي لا نفي **قوله** ان اول تلك الشبهة هنا بذكر الاعتناء اى باعتبار استدلال نفي القدرة
بالمعنى المستلزم للقدر بالمعنى الخاص **قوله** الا ان نفي التوجيه كلام الفاضل المعاصر

بان سوق الدليل وان كان لا يثبت بالاعتقاد الخاص الا انه ثبت بالاعتقاد العام
اي بان يقال تاييد الفاعل في العالم ان كان بالاعتقاد تام او ناقص وعلى الاول
يلزم قدم العالم وعلى الثاني يوقف الفعل على شرط لا يلزم التوقف الخلف ونقل الكلا
الى الشرط يلزم قدمه او القدر الثابت بالدليل هو حدوث العالم وان كان من الذات مع صحة
الصدور والزم منه وجوب هذا المعنى الثابت بالدليل احسن من القدرة بالمعنى المتكامل لان
جزء معنى القدرة المذكور ما عني صحة الفعل والزم من الجزئية مستلزم لتكامل الكل بالضرورة
لان الجزئية من الكل وتحتوي على تدوير الجمل فالثابت بالدليل ان الاختيار يعني صحة الفعل
والزم منه اشتغال الذات عن الفعل اعني حدوث الامر وغرض الحكم بطلان هذا الجمل بما هو مجموع
الذي هو مورد الدليل وهو تحقيق بطلان جزء منه وهو نفي صحة الفعل والزم لا بطلان الا
عن الفعل والتكليف في هذا الوجه فلو كان سوق الدليل اذا كان لا يبطال شي فلا بد للخصم من
ابطال ذلك الشيء لا بطلان ما يلزم من الدليل فندرج **قوله** بذلك الاعتبار اي باعتبار ان ثبت
بذلك الدليل احسن من القدرة بالمعنى المتكامل **قوله** فلذلك لم يزل فاعمل على وجه التام
ان الواجب ان يقر الصواب بطل قوله المناسب لعدم امكان تأويل الانضمام مع بالاعتقاد
والله حافظ بل لا بد من ايقاظه على ظاهره نظرا الى اعتقاده باو ما لا يراه عند انضمامه الى
الاعتقاد حقا **قوله** وانما انقضى لعدم في وقت انقضى الطرف متعلق بالفعل وظرفه لا ينفك
لعدم اي يكون الانقضاء في وقت معين لا مطلق ويكون للوقت مدخلية في امتناع
ذات الممكن من الوجود بخلاف ما لو كان قيدا لعدم فان الانقضاء يكون حكمه والتقدير
مستقله فلا يكون للوقت مدخلية في الانقضاء وسيد البر في قوله وبالجمله فتدبر فان
انقضى لعدم مطلق الاطلاقي فيدل للفعل اي بغيره المتبادر **قوله** يقدم الزمان موصيا
كان او وجوبا **قوله** انقضى لعدم قبل الوجود الطرف فيدل للفعل لا لعدم لكن الظاهر من قوله
قلت اني ان يكون قيدا لعدم لا يرفع كونه الانقضاء ثم غير يفتقر بوقت يلزم ثبوت عدم

والمتن

وامتناع الوجود واما الدوام المتضمن والاطلاق واما على الوجه الاول يلزم مدخلية الفعل
في الانقضاء ويتبين به غير علمه ما من قول فلا حاجة الى التمسك **قوله** ان انقضى لعدم
بذلك انما القيد في هذا السؤال قوله قطع وفي وقت خاص قيد لعدم ووصف له ولا لانقضاء
غيره يفتقر ليكون الانقضاء دائما ويلزم من ذلك ان يكونا لعدم ايته قد يكون لعدم في وقت
معين ينافيه ويناقضه والى ذلك اشار بقوله وهو **قوله** ان انقضى لعدم بمدخلية
الطرف في هذا السؤال فيدل لانقضاء لا لعدم كما يعرف مما مر **قوله** فوسيلة ان حاصله ان
الفعل والزم منه ما هو في موهن القدرة ولا خلاف في معنى وجوب الفعل مع الازالة
والظاهر من انشاء وجوبه والفعل عنه والزم منه الاستيعاب اذا اراد ان الفعل شيئا فاما ان
يشاؤى الفعل والزم منه بالنسبة اليه او يكون الفعل اولى وعلى التقديرين يستلزم الفعل ما يلزم
الاول فلا يلزم ترجيح الفعل بغيره مع تساوي الوقوع وعدمه بالنسبة اليه فيكون غير
للووقوع ومقتضا له وهو **قوله** واما على الثاني فلا يثبت ان كان احدا الطرفين اولى امكن وقوع
الفعل الاخر فامكن ما لا يلزم من وقوعه مع التميز من وقوعه ترجيح المرجح وفيه ان
القدرة بهذا التفسير لا يشمل قدر الله لا تقا قديمة والقدرة بذلك المعنى حادث
لاخذ الفعل في تغيرها وتعدد تعالى حادث وكذا اذ ارادته تعالى حادث وقد اخذت
في تفسيره الذين كما مر وقد روي انه لم يزل الله عالما بغيره او كما هو وان لا يكون الازالة
الا لزم معه فكيف يمكن تفسيره ثم القديس بامراض وهو وجوب الفعل من الازالة
وايضا يلزم ان لا يكونا القدرة قبل الفعل بل بعد فندبر ثم ان القدرة قد تتحقق بالنظر الى
الذات مع قطع النظر عن جميع الحجب لا لخارجية عن الذات تفسيره كانت او تعليلية
كما فاته تعالى وقد تحقق بانضمام الحجبين معا كما في الانسان او بانضمام التعليلية
خاصة كما في العلل والتقدير به مثل التصور والتقدير بالفايد والازالة والشئ ونحوها
والعقلية هي اعتبار الذات الى العلة فامكن مثلا ان او غير متغير في علة واما التصور

والارادة ونحوها فزايده في الانسان لا في العقل فلا يحتاج الى حبيته فينبه به خارجة عن
الذات واذا كان الوجوب بالارادة مأخوذا في جزه المندرجة وقوامها كان محققا للقدرة
مقوما لها واخلا في معنوها فتقوى الوجوب بالاختيار اي بالارادة لا بما في الاختيار اي القدرة
فالاختيار في الموضوع ليس بمعنى واحد **قوله** بل لا بد ان الوجوب جزء منه وداخل فيه
كما عرفت **قوله** كما يشق من سائرهم لان كون الوجوب بالاختيار اي بسبب الارادة دال على عدم
الوجوب به وبها فيكون الفعل بالانسان به وبها اي بالسلطة الى نفس الذات والاسكان بالنفس الى
الذات هو معنى الاختيار بمعنى القدرة على ما ذكره يكون الوجوب بالارادة واسطة في الذات
بمعنى صحة العقل وعدمه وعلة للعلم به ويكون قوله حقيقة بمعنى كنهه وعلى ما ذكره الا
يكون الوجوب بالاختيار واسطة في ثبوت الاختيار بمعنى البقاء وعلة في وجوده لانه منزه
كما عرفت **قوله** وفيه اشعار الى تفسير القدرة وهما صحة الفعل والزيادة وان شاء فعل وانما يشاء
لغير فعل **قوله** دليل على ان الاختيار من قوله حقيقة اي يجعله محققا انه مقوم لمعنى الاختيار وانه
لا يتقرب منه وما ذكره في تفسيره دال على انه غير داخل في معنوه بل علامة له وهو واجب للعلم به
مع ان المعنوم عرفان القدرة وجوب الفعل مع الارادة اذ لو اراد ولم يجز يمتنع ولو اراد ولم يقع
لم يكن قادرا فاما كما لا يخفى **قوله** يعني ان الوجوب لا يمتنع كما عرفت من الاشارة الى قوله لا يمتنع
فزع **قوله** وفيه تامل لعل وجهه ان الوجوب بالاختيار اي الارادة يتفرع عن الاختيار
القدرة لان الكل فرع جزه وقد عرفت ان الوجوب بالارادة جزء من معنى القدرة وفيه ان قوله لا
يتمتع بجزه ان يكون معناه لان الاختيار بمعنى القدرة فرع الوجوب بالاختيار اي الارادة
على كون جزء من معنى القدرة فيكون ما ذكره الشرح بعيد ما ذكره الاشارة في توجيه قوله حقيقة
ولعل قوله تامل اشارة الى ذلك ويعمل ان يكون قوله الشرح لانه قد عرفت ان الاختيار لا
له اشارة الى ما ذكره القائل المعاصر من كون الوجوب بالاختيار كما شئت من الاختيار
اي القدرة فان الوجوب بالارادة لا يتحقق بدون القدرة فليعلم ان حقيقة فرع تحقق القدرة

ولا يتحقق به وبها فتقوى كوجوبها اي كاشف لوجودها فيكون قوله وفيه تامل
اشارة الى ما ورد على القائل المعاصر بقوله دليل جدا **قوله** والاشارة الى ان الاختيار
المعنى الصفات لا ينافي القدرة على تفسير الحكم **قوله** ومع فزاده في معنى ان ارادة بالاختيار
ما يقابل الايجاب بمعنى استحقاقه ان لا يتكلم عن الفعل لا ما يقابل لا منظره والمادة
الاخر ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل **قوله** وقال القائل المعاصر انه حاصله ان قوله لا يقابل
ان يقول ارادة على قوله الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بمعنى ان الوجوب بالارادة
القدرة على ما عرفت ان التمكن من صحة الصدور وعدمه بمعنى وقوع كل منهما فكيف
لا ينافي الاختيار واما الايراد السابق فيكون كون الارادة عين الذات بيا في حدودها
ولا يفرق بينه لما قاله الوجوب للقدرة فظهر الفرق بين هذا الايراد وما في المحاشية
وحاصل ايراد الاشارة عليه ان حاصل الايراد على تفسير القدرة هو وقوع الفعل والترك معلو
لوفى ومقتضى ان استكثار الفعل من الواجب تعالى ينافي معنوية الصفات مع القول بوجوب
الفعل وهو بعيد الايراد السابق واختلاف العبارات والتعريفات لا يوجب اختلاف المعنى
قوله اذ لم يشع احد على الحكم من هذا الوجه اورد عليه بان شئنا عليه من ذلك الوجه
لزم من القدرة الخالصة للشيء اقول انما يريد هذا الايراد جعل قوله من هذا الوجه اشارة
الى القول بالايجاب واما اذا جعل اشارة الى ان القول بالايجاب ينافي القدرة فلا **قوله**
حتى لم يذكره اي بقوله فان فعله اذا وجب في وقت **قوله** يعني وقوع تعليلها معنيان
المصدر هنا بمعنى المنعول **قوله** متعلقه عنده اي عند المحسوس **قوله** اذ لو وجب قبله
ان في معنى العلة يجب كونها اية لا يثبت اذ لو ثبت الزمان لم تقدم وجودها على وجود
المعتمد ولم تختلف مع محال لان بل لا ينافي بينها وبين المعتمد لان ما لو وجب في ان
ما قبل حدود المعتمد وسبق هذا السؤال الى ان العلة دفعية الوجود فانه لا يتوقف في اثن
قبل وجود المعتمد بل يزاد كجملات ما لو كانت تدريجية فانه يمكن وجودها في الزمان ويكون

تمام وجودها متصلا بأول حدوثها ولا يصح من ثم أن الجواب على كون الحركة والزمان
علة معقدة لكونها تدريجية **قوله** يلزم التمثل لأن الزمان له امتداد واجزا تدريجية المحصول
والعرض كون وجود العلة دفيعية فيلزم وجودها في اول اجزاء الزمان ووجودها مع بعد
انقضاء جميع اجزائه فيلزم التمثل **قوله** واما العقل او حاصله ان العلة ملازمة للمنته
لازم وتختلف الملزوم عن اللان فيكون انهما لا يواحد حتما في الزمان ويحصل الجواب
ان هذا الحدوث من الامور المعدية والمعد وجوده وعدمه معا شرط لوجود المعدل **قوله** فيعد
وجوده في بعض ان النسخة الاولى لما كانت معدة لوجود الثانية فيبعد تحققها يجب وجودها
اجزاء الثانية وفعله لا يندرجا احباب بان كل جزء من اجزاء الثانية معدا بغير جزء **قوله**
واما من قال تعالى لم يبق من زمانه الا بكنى في دفع التمثل الزماني بان
يوجد العلة في زمان ويوجد المفعول في زمان اخر بعدد واما لو كان المبدأ بالمثل في وجود العلة
وتماثها في العلية ووجودها مع وجود وجوده اعني عدم ترتب المفعول على العلة الثانية
في الازل فهو لازم مع حصول شرط وجود المفعول في الازل ووجود المفعول فيما لا يزال وان لم يكن
العلة زمانية واما يلزم وجود الحادث في وقت خاص مع تخلله في الازل ^{وجود} **قوله** الزماني يلزم
اذا لم يلزم للوجود الحادث على الوجود الدائم ولا يحدث في وقت دون اخر مع كون العلة
تامة العلية في الازل **قوله** وقد قلنا حاله في وهو ان مع عدم الزمان قبل وجود العالم لم لا
يكون وجود العالم مسبوقا بالعدم لان السبق بالعدم ليس في انما ولا مسبوقا بل زمانى وهو
ما لا يجمع السابق والسبوق في الوجود فاما لو وجد زمان لا يكون العدم سابقا على الوجود
ومع عدم السبق لا يكون الوجود حادثا بل دائما فيلزم العدم فلا بد من القول بالزمان المثل
ليصح القول بالحدوث وقد سلب الكلام فيه في حاشية قول المصنف وجود العالم بعد عدمه
ان **قوله** وفيه بعد تسليم ان المبدأ على كونه تعالى غير زمانى فان المبدأ في زمانه ان يتبدل
عليه الاحوال والا لكان لا شأنا له لكونه في زمان بعد عدمه ومن قال لا تصاف بعد

فيهم

فيهم محل الحوادث والمبهم ونصف بالصفاء الحادثة المتغيرة ويلزم ان يكون له قوة الكون
في الزمان الحادث بالقوة ثم يخرج من القوة الى الفعل بعد حصوله في الزمان فيلزم التركيب
فيه ما بالقوة وما بالفعل والمنفصل لا يستحال **قوله** وعلى هذا يلزم ان يكون له ما لا يماز
لعلة الملزوم الرجوع بالمرجع لا لزوم التمثل الا ان يدعى بعبارة استعماله ولو فرض عدم الرجوع
بلا مرجع **قوله** بان من حيث انه مستلزم في بعض ما كانت التمثل المذكور ملزم وما لا مرجع بالمرجع
والمرجع بلا مرجع حال بالذات كان التمثل في حال بواسطة محالية لازمة فيكون ممثلا بالغير
وان كان ممثلا بالذات لا يتحقق للذات لاسيما في الذات كاعتراض واستثناء وجود الملزوم
بدون ان لا يمكن ان يكون محالا بالغير فان قيل الملزوم علة للذات والذات مع ذلك يكون
المرجع بلا مرجع علة محالية التمثل الملزوم وقتا العرضان وجودا تثلت علة ويلزم لوجود
المرجع بلا مرجع وما جعل علة محالية التمثل هو عدم الرجوع بلا مرجع ومحال ان يكون وجود
عدم الملزوم وعلة الوجود العقل وعدم العقل الاول علة ويلزم لعدم الواجب تعالى وفيه نظر
لان عدم العقل الاول لازم لعدمه ثم ومع له علة ويلزم له لانه يمكن بالذات متبع بالغير
وهو عدمه مع منع بالذات والمنع بالغير لا يمكن ان يصير علة للمنع بالذات لكن في كون
المنع بالذات ملزوما وعلة اشكال لانه عدم صرف فكيف يكون مؤثرا ولو في عدم اخر
فقد **قوله** فلو لم ير اثره من سلبه كان في صورته العلة بالاصح مع كون العلة تامة فانه مرجع
لنوع العقل في وقت خاص فلا يلزم الرجوع بلا مرجع مع لزوم التمثل وهو جازي لوجود
المرجع وسبقا ما يوضح **قوله** بخلاف تثلل المفعول في قبل العرفان التثلل في تثلل العلة
من جهة ولا يميز في عدم وجود المفعول مع كون الموجب له من طرف العلة بخلاف تثلل المفعول
فان مضامنا لا مانع ولا تثلل من طرف العلة التامة وتثلل المفعول واما تدعى الوجود
مستحق كالا يخفى فان قيل ان المانع من الوجود لا يكون من طرف العلة وهو العلم بالاش
قد يكون من طرف المفعول لعدم تامة في التامة فيكون التثلل من طرفه قلنا ما ذكرنا هذا

اريد بالعلّة الثابتة العلة الناعية خاصة لكن المادية صانعة ما يوقف عليه وجود المفعول
 مما يتعلق بالفاعل والقابل وحيث يتخلّف والآثار من طرف القابل فان تلك مع اجتماع جميع
 شرائط العلية من طرف الفاعل والقابل ينتج التخلّف من طرف العلة ايها العلم بالاصح
 ان كان يقوّم من شرطه الفاعل فلا يقتضيه الناعية بل هو فلا يكون العلة تامّة الا بالعلم فلا تخلّف
 فكل العلم بالاصح هو الذات فان الذات علم تامّ فاعلية في الازل مع حصول التامّة في القابل
 مع حدوث العلم وهو معنى التخلّف ومنه ما بان في زمان الاصح في وقت جود العلة ليس
 عين الذات فلا تخلّف **قوله** كما انه معيّن في بعض احوال فان تخلّف العلة يمكن بالذات منته
 باعتبار ان العلم بالمرجع لا يتحدّد لجوابه بالعلم بالاصح فانما يكون العلم بالاصح متجها
 نحو الذات فلا تخلّف اذا كان التخلّف امتناعا بالذات بل المرجع بالمرجع حتى اذا لم يلزم
 المرجع بالمرجع نظر الى العلم بالاصح مع التخلّف لا مانع وما لو كان امتناعا بالذات فلا
 يلزم جواره بالعلم بالاصح **قوله** ليس من حيث انه يستلزم الى غير بل للمرجع بل المرجع اقول
 وذلك لوجهين **احدهما** ما مرّ في الخامسة المعنوية بقوله هذا الاستدلال انما يناسب الى من
 ان تخلّف العلة من العلم منته مثلا عند الاشياء ايها مع وجود المرجع بالمرجع ولو كان امتناعا
 لا امتناع المرجع بالمرجع لما مرّ عند الاشياء وعلى هذا قوله او فرض جواره كما يقول بالاشياء متلوّثه
 ايها لكن هذا لا يحقّنه الاثبات من قول الاشياء وما عليها فحينئذ الفاعل المتعاضد للعلم
 من تجويز التخلّف مثلا كما مرّ ايها فلا يوجب العلم بالمرجع **قوله** ان المراد بالمرجع العلم بالمرجع
 الفاعل بمراد الارادة بالمرجع حتى لا يكون العلم بالارادة من جملة اجزاة العلة الثابتة
 داخل فيها فالتخلّف عن العلة الثابتة يستلزم التخلّف عن الارادة ويلزم من ذلك ترجع العلم
 ووجوده في وقت خاص فلا يقتضيه الارادة لان سبب الفاعل مع الارادة الى جميع الاوقات
 في السورة فيترجم لبعض الاوقات فلا يلزم العلم بالمرجع بالارادة بالمرجع فان الزمن يتعلق
 الارادة باصل الفعل لا بوقت خاص بل بسببها الى جميع الاوقات سواء والا فشرع انما يقول

من

بهم

بعدم وجود الارادة بل عند غير الفعل بالارادة من دون وجودها ففعل الارادة لا تخلّف عن
 التامّة لعدم تمام العلة بدون الارادة وبعدها الارادة لو حصل تخلّف المرجع بالمرجع
 لوجوده المتعلق بالارادة وبسببها الى جميع الاوقات بالسورة فيلزم ترجع وقت خاص نفسه بالارادة
 فان قيل الارادة متعلّقة بوقت خاص فلا يلزم ترجع الفعل في ذلك الوقت بل المرجع بل المرجع بالارادة
 فلا يلزم المرجع بالمرجع بل المرجع بالمرجع **قوله** فان الزمن ان الارادة التي هي عين الذات او الارادة
 القديمة اذا تعلّقت بفعل لا يقيد بوقت وتخلّف العلة الثابتة لذلك الفعل المرجع بالتخلّف
 لا يجب وتمام الفعل وقدمه والارادة بالمرجع لا المرجع بالمرجع للعلم بالارادة بالمرجع
 التعلّل وتمامه بسببها الى جميع الاوقات فيلزم ترجع الوقت الخاص نفسه لا بالارادة فيلزم
 ترجع ذلك الوقت بالمرجع وهو محال فتنتج التخلّف ومن هذا الصحيح ظهر امتناع التخلّف منه لا
 مع العلم بالاصح متعلق الارادة بوجود الفعل في وقت خاص لا باصل الفعل بل بوقت فادارة
 الفعل في وقت خاص من تمام العلة الثابتة ولم يتخلّف الفعل عنها بل العلة الثابتة انما
 اقتضت وجوده في ذلك الوقت وعدم دوامه فلو لم يوجد كذلك لزم التخلّف **قوله** في مثل
 احد يجوز فيه اشارة الى ان سبب جوارها التخلّف الى الاشياء لا وجه له لانه ايها مع المرجع
 بالمرجع كما مرّ **قوله** فلا لا فرق الا في قول ان اريد بالعلّة الناعية المرجع بالعلّة الناعية
 الثابتة فلا يجب في جواره تخلّف العلة عن المعلول وبالعكس لجواز نفس القابل في القابل
 وان اريد بها جميع ما يوقف عليه وجود العلم من العلل الناعية والفعلية فان حياز
 تخلّف العلة كما قالوا في صورة العلم بالاصح متعلق تخلّف العلم اليقيني من قوله فان المراد به علة
 ترتب العلم على العلة فهذا لا زمان وحيث لم يتخلّف العلم بمعنى انه يجب ترتيبه عليها فلو
 تخلّف العلة ايها عند **قوله** فليس معنى ان لا لا لا لانه على جوارها معنى ان لا
 وقوله ولا على امتناع احداهما بالعلم دون الاخر ولا على عدم الترتيب بينهما في عدم الامتناع
 اتم وانما يدل على ان شيئا من العلم بالارادة بالذات ودرجاته التخلّف من جانب العلة منته بالذات

وحيث

لا يصح هذا الوجه ثم يقال من احوال الزمان من شئبه له بقاء فلا يمنع قطع النظر عن جميع الحوادث
 المقيدة به والتعليلية ان كانت العلة انما هي نفس الواجب وعمله واداءه وما ان انقطع
 اليها امر خارج عن كونه ونحوه او كان التعلق من غير انما فلا امتناع بالذات بل بالغير لا سيما
 الممكن وصفات الممكن كذا انه معلول للغير لا مثبت له شئ بذاته فلا زلل في **قول** ثم قد يطلق
 واما اذا فترت بما لا يحتاج اليها ما عداها فلا تخلف نعم ليس محالا بالذات كما مر **قول** ان العلة
 ليست بتامة فترت في العلة تامة فلا تخلف لان التعلق هو عدم وجود المتعم بما هو متعم فما
 عكسه بما هي علة واما هو المتعم هو المتعلق بوقت معين لا يتم التعلق والعلة علة للوقت دون
 المتعلق بغيره **قول** هو متعم اعني المقيد بغيره فالتعلق واما ما تخلف انتم وليس يتعم بل هو يتعم المقيد
 في ذلك الوقت بل يتعم عليه واما قوله ثم تخلف كذلك العلة بما هي علة لا يتعم بغيره فالتعلق علة وبالجملة
 في العلة انما هي علة لوقوع المتعلق في وقت معين ولا تخلف **قول** على ما ذكره هذا الفاضل
 لقوله فلو ظهر انتم غير مستعمل له لم يكن ذلك محالا **قول** ويظهر من كلامه ان قوله
 واما تخلف العلة انما هو الى قوله بقاء على انه لا يجوز الرجوع الى التعم من ان استحال التعلق
 العلة باعتبار الرجوع بالمرجع ومنه انما هو مرجع عدم الرجوع بالمرجع ولا يدل كلامه على
 على ذلك واما قال ويظهر لاحتمال ان يكون مراد المحشي ان لا تخلف مع العلم بالاصح لا ان
 جاز **قول** فلا سببا لشيء يعني ذكرنا انه يكون الوقت شرطاً للمتعلق وهذا من حادث
 يحتاج الى مرجع لعدم دوايه ونسئل الكلام الى مرجعه ولبين **قول** والا لم يكن
 الحادث انما هو ان امتناع صدور العالم في الازل ذاتا لما دل الحادث على القدرة كما
 استدلال المتكلمون به على القدرة لكون الحادث في امتناع العالمين خلافاً لغيره
 فيقتل ان يكون الفاعل معطلاً واما وجوده عدم الحاجة الى الازالة المحصورة فقط **قول** بناء على
 ان المبدأ ان هذا وجه ما ذكره المحشي من اخذ مؤدى العبارتين وان كان ذلك الوجه غير تام
 ومن ثم اورد عليه بقوله لكن انتم انتم وحاصلة انه فرق بين الوجوب في الوقت والوجوب

للوقت فان الاول انتم من كون الوقت علة للوجوب اولا وكذلك الامتناع في الوقت انتم من كونه
 لثبات الوقت والغير وتفصيل الكلام ان تخصيص وقت الحادث بالاجاب لا دائما ولا في وقت
 اخر اما الامتناع الممكن بالذات عن الوجود في غير ذلك الوقت فيكون مشتقا لامتناع ذات
 الممكن دون امر خارج واما ان يكون مشتقا نفس الوقت اي ما قبل زمان حدوثه واما يكون
 المشتقا امر خارج كصلته تعيها الى العالم والامتناع في الاخرين بالغير اي امر خارج عن ذلك كما هو
 المتبادر من الامتناع بالغير وقد بني الامتناع بالغير بمراتبه المعنى الاخرى للامتناع لان ذلك الوقت
 بل لغيره من امر خارج عنه وقوله المحشي والثبات المراد بالامتناع الامتناع بالغير والمعنى الاخر
 اي الامتناع بالذات الوقت لا الامتناع المتماثل للامتناع الذاتي بالغير الاول وبذلك
 على ذلك حكمه بالاعتماد على العبارتين فان الامتناع بالغير المتماثل للامتناع بالذات بالغير
 الاول انتم من الامتناع لذات الوقت والمصلحة العامة فلا يلزم من مجرد اعادة الامتناع لغيره
 من الامتناع في غير ذلك الوقت اخذ مؤدى العبارتين لاحتمال ان يراد به الامتناع لذات
 الوقت فيعتبر الامتناع لمصلحة العامة بخلافه ما لو اراد به الامتناع بالغير والمتماثل للامتناع
 لثبات الوقت فانهم ان يكون الامتناع لمصلحة العامة فيصير قوله ان مؤدى العبارتين
 واحد وبالجملة فمراد المحشي القول بامتناع صدور العالم في غير وقت حدوثه هو القول
 بان بعض الاوقات اصلح بما على ان الامتناع لا يخص في الوقت بل لمصلحة العالم وهذا التحصيل
 يظهر من قول العنصر المعاصر كما مر وجود العالم في الازل غير متعم بالذات انتم فانتم
 يدل على انه مضمون قول المحشي الامتناع بالغير المتماثل للامتناع الذاتي وقد عرفت من ادعاء
 يبطل قوله ولا يمكن الحدوث في زمان جميع ذلك معنى على ما مر عدم الامتناع بالغير ولا
 يلزم من ذلك على ما ذكرنا من معنى الامتناع بالغير فلا تغفل وحاصل امرنا الاحتمال
 على المحشي ان المراد بالامتناع في غير ذلك الوقت الامتناع بالغير اي لا لذات الوقت بل الامتناع
 لثبات الوقت نظر الى قول المتعم فيما مر وفرقة قالوا اني وايضا يشهد له قول المتعم هنا انما

ان يكون تعبيراً لا وقتاً أصلاً فانه قد تم من كون الاصلية على وجه الاول والوجوب فيكون قوله
واما باستماع القدر ودرجاته قولاً بالاصولية بقرينة المقابلة فيكون الاستماع لذات الوقت
وهذا هو الموضع **قال** التم وتقرر الدليل الثاني في هذا الدليل مع الدليل الاول حاصلها
واحد وهو ان الفعل اما واجب ومنه فلا يتصور ان كان الفعل لا يترك الا ان يكون في
الاول حال الفاعل بما عتبار استيعاب الشرايط وعدده وفي الثاني حال الفعل والاشارة
حال الوجود او حال العدم او اعتبار القدر في الاول حال استيعاب الشرايط او حال عدده وفي
الثاني حال وجوده او حال عدده وامثال في الدليلين **واحد** قوله لان العدم **التم**
ان في قوله في طرف الاول وغيره سيوف بالوجود وجه قوله ولا شئ من الاثر في سبأ على
مذهب المتكلمين من ان عدم الاثر في القدر واما اثر الفاعل وحادثه وعملان يراى
بالاثرية الضرورية الاثرية وهو ما يكون وجود الشئ او عدمه لذاتية اي يكون بناء
لعدمه وجوداً او عدماً ونما فيكون واجباً او مستحاضاً وهذا الاحتمال غير وارد والا كان العدم
واجباً والوجود مستحاضاً فلا يتصور القدر **قال** المحقق ويمكن الجواب في ميدان هذا الجواب
انما يتأسس اذا جعل التفرع في القدر بالمعنى المسمى حتى يكون انما الدليل على انشاء
وجه صحيح للجواب بان صحة الفعل والاشارة التي يقتضيه القدر بالمعنى المسمى بالنظر الى الذات
الان في ان المراد بالارادة في قوله وجوب وجود الاثر بالارادة العلم بالاصح فيكون المراد
باسكان المراد الاسكان الوفي **قوله** لما كان يقول في ميدان هذا الكلام مع قوله
في المقدم ويمكن اجتماع القدر على المستقبل لا يقتضي قدره نعم اذ ليس زماناً ولا يتصور
بالنسبة اليه نعم الحال ولا استقبال **قوله** واستدل من قال في ميدان شرط التكليف القدر
وقت وقوع الفعل لاحال التكليف اذ لا مانع من عدم القدر حاله التكليف مع القدر
حال الفعل والى هذا يرجع قوله وقد يجب **قوله** انما في ميدان العلة السابعة في
الفعل لا بد من حصولها حال حدوث الفعل نعم القدر تقدم عليه فلا يتخلل زماناً وبالجملة

شرطاً

شرطاً وجود الشئ يجب كونه مع الشئ ان كان زماناً فقولاً لا يحتاج الى القدر فيه ما يند هذا
حاصل فيه والجواب **قوله** فيما في التكليف أي بمعنى القدر هنا وان تحقق مع الفعل الا ان
التكليف لا يتحقق لزوم تحصيل الحاصل فالقدر هنا ياتي بالتكليف لا يتحقق لزوم تحصيل
حاصل الدليل الاول ان القدر لما كانت شرطاً في الفعل لا يتحقق الا مع الفعل فلا يمكن تكليف
الكافر بل لا غير الاحال الفعل والتكليف حال الفعل لغو لا ياتي في ميدان حال لانه امر متأسس
بتحصيل الحاصل بغيره لا يتحقق التحصيل وما ذكره في الجواب من ان التكليف بالفعلة في حاله ويمكن
في صحة التكليف القدر حال الفعل الاحال التكليف في ميدان القدر في ثانی الحال اي ان المراد
بالفعل فيه فلا تكليف ولا عصيان ولا عقاب ثم وثبت التكليف بدون العصيان مع انذاره
ما فيه واشارة التكليف بالفعل لا غير ما يفي لان التكليف من اسباب الفعل فليس الدور في
تمسك الدليل على استلزام وقوع القدر على الفعل بل الامر بالعكس اي ان القدر شرط حال التكليف
حتى يجب بما يجب واما الدليل الثاني فمما لا شك فيه ان القدر لا يتصور وجوداً او عدماً حاله
والقدر قبل الفعل وعدمه حال الفعل لا يمكن في صدق الفعل لا يفي ولا يقر له في عليه أي
فما صله ان التكليف الكافر غير ممكن مع عدم القدر قبل الفعل لا يفي ان استمر التكليف فلا فعل فلا
قدره لا قبل الفعل ولا بعد فلا يمكن التكليف قبل الفعل لعدم تحقق شرطه الذي هو الفعل في
ثاني الحال وان تبدل الكفر باليمان لم يكن مكلفاً اي لا يمكن تعاقب التكليف حال الفعل لا
بتحصيل الحاصل فالامر بحدوثه هو الشئ الاول من الزمان فانه ذكر الشئ الثاني فلا يتصور
اذا لم يتقبل المستدل بان التكليف حال الفعل بل يصح الجواب ان قبل الفعل واما ما يمكن التمسك
في الجواب من الامر بقوله على ان في ميدان ذلك تحصيل الحاصل بتحصيل اخرى وادعى
على قبح واحد لان التكليف اذا كان حال الفعل كان الموجب والادعى بغير التكليف شرط
والموجب اذا كان هو التكليف وجب وقوعه بعد ما فانه صدر الفعل بما عتبر
التكليف فان كان **قوله** التكليف اي علة لم توارى طين تاسين علة ثم واحد الامر

كونه لغوا لا يثبت وان كان له كماله بما علة فاصدره ثم تشتمل التكليفات ايضا هذا اذا اراد بقوله
 لم يكن مكلفا فيه التكليف لا ابتداء في حال الفعل او ما لو اراد به الاستقراء في مورد ما ذكره
 المحقق ثم كما ياتي **قوله** فثبت في التكليف لئلا لا يجبا معه لانه ان وقع التكليف قبل الفعل وثبتا
 به في ثلثي حال لم يكن قدره وان وقع حال الفعل بعد ثلثي قدره فلا تكليف **قوله** ويمكن
 وقع هذا الإيراد كما حاصله انه يمكن في صحة التكليف كون المكلف به مقدورا على تقدير الانبعاث
 به ولا يشترط فيه القدرة قبل الفعل ولا وقت التكليف فيكون هذا مستوعبا للقدرة في قول
 المورد بعد قوله فلا قدره منه على الايمان وهي انه لا تكليف اذ لا قدره فيكون اختيارا لا ضرورة
 الاول من الشئ وفيه انه اذا لم يثبت المكلف بالتكليف ثم فان عرفت على ذلك لم يثبت العقاب
 على تركه غير المقدور وما لا يخفى شرطا وجوبه والالتزم بعدم العقاب على تركه لما مر به
 وكلاهما في النساء والا ان يقيما فيمكنه من تحصيل القدرة بالانبعاث في الفعل والامتناع
 بالاختيار لا ينافي في الاختيار **قوله** على ان هذا انما يستلزم اذا اراد بالتكليف في قول المورد
 لم يكن مكلفا فيه التكليف الاستقراء بان يقع التكليف قبل الفعل ويشترط الجهر وتوقع الفعل
 ويشهد له كون بقاءه الدليل والحجاب على كون التكليف قبل الفعل وبقائه **قوله** ومع حازان
 يشترط في كون التكليف بمحصل ما هو حاصل بنفسه فالتكليف لا ان التكليف واحد
 مستلزم لاجال الفعل ولا يذهب عليه ان ما ورد المورد بقوله وان تبدل بالايمان ثم واد
 في جميع التكليف سواء كان القدرة قبل الفعل او بعده ان اراد بالتكليف التكليف لا استقراء
 والخ في الجواب ان الفعل قبل تمام وقوده ليس حاصله فليس التكليف به تحصيل المحصول
 تمامه لا تكليف **قوله** لا يثبت ان لا بد من جملة على استقراء لا استقراء في بقائه ما مر من
 في الجواب سابقا لان سبب ذلك التحصيل هو التكليف لا ابتداء في الذي قبل الفعل وهو اثره فلا
 فائدة في التكليف حال الفعل **قوله** لا يثبت ان لا بد من جملة الايراد بالنظر الى الشرع وما تقدم عليه
 باعتبار العقل وحاصل الجواب ان الابتداء انما هو في التكليف لا ابتداء في الذي قبل الفعل ولا

ابتداء لا استقراء الذي مع الفعل **قوله** والخ ان الزمان لا يثبت ان القوة في المستقوي
 ليست بمعنى واحد بل هي ثلثة الاولين بمعنى الاحكام وفي الاخير بمعنى الاستعداد **قوله**
 التي هي بهذا التأثير لا يثبت ان الزمان لا يثبت في الاشياء في القدرة الحادثة في قدره العباد ومع ذلك ليس
 لها تأثير عندم في الفعل فكيف يجعل الزمان نظيفا الا ان يقي المراد التي هي بهذا التأثير لولا القدرة
 القديمة فاما عندم ما بعد من تأثير القدرة الحادثة في بعض الفاعل والكسب بعد نظر انما
 فيكون بالنسبة الى مذهب الاشعي كما ان التأثير بالنظر الى مذهب غيرهم والاراد بالكسب
 هو القدرة الكاسبة المقتضى عن الاشعي طامرا بها القدرة الموجبة للانفعال وقبول التأثير
 من العبد وبالجملة ما هي علة فاعلم ان الفاعل لا ما هو من الفاعل المؤثر **قوله** ومع جميع الجواب
 التأثير بالكسب والاراد بالكسب هذا ايضا القدرة الكاسبة كما مر ذكره لا دخال مذهب
 الاشعي **قوله** والى الثالث ذهب بعض ائمة الى كون القدرة قبل الفعل حادثة والاول
 هو كونهما قبله ومعه **قوله** وايضا كان الدليل ان عطف على قوله كما يعلم من بيان بعض
 فيكون وجهما اخر لوجود التباين بالقول الثالث **قوله** لا يثبت ان لا بد من جملة انما يثبت
 في مقام الاحتمال لانما الرجوع والاختيار **قوله** وان يتعلل فلا يثبت ان لا بد من جملة الفعل
 انما يرجع لعدم اللازم وهو دون عدم الاول السابق لان رفع كل شيء يقتضيه بعض
 الوجود ليس لعدم السابق فلا يتعلق القدرة بعدم الاول وفيه ما يثبت في قوله
 الملا عبد الرزاق رد هذا السند انما حاصله ان الاجاب بمعنى استناع اشكال القدرة
 عن الفعل الذي ذهب اليه الحكماء هو جعل الزمان على ما سبق من المعنى فاما ان الفعل لا
 بالنسبة الى ذات السناد لا ينافي في الاجاب بذلك المعنى بل يجامعه فلا يصير جوازا لئلا
 الحكم على الاجاب بالمعنى المذكور ولعل هذا الرد من المعنى يتبادر على هذا في المعنى والزم
 له ولا يقتضيه جعل خلافه للميلين والحكماء فلا يجاب بمعنى الاضطراب والجواب
 ح متجه اذ لا يثبت ان الفعل والاراد بالنسبة الى الفاعل المعنى **قوله** واستند انما العقبة

المتصور عايد إلى متع الاستدلال أي ذكر سبب آخر للتع بعد إبطال سبب الحش وحاصل هذا التسند
 هو ما ذكره المعتمد بقوله ويمكن أن يقال لا يخفى أن القدرة ما عدا الوجود والعدم والقدرة على الوجود
 أمّا حال الفعل وحال الزمان ففي حال الزمان معناه التمكن من الفعل في ثانی الحال وفي حال
 الفعل معناه التمكن من الزمان قبل الفعل أي في الماضي على ما صرح به الفري ويمكن أن يقال
 التمكن من الزمان في ثانی الحال أصح وقيل في ذلك القدرة على العدم والعرضة يمكن أخذ
 كل من القدرة على الفعل والزمان واختيار كل من سبب الزمان على كل من القدرة في كذا وكذا
 كلام الفري في القدرة على الوجود الزمان فيه وقيل لا خلاف في الحاشية إلا أنه وحاصل
 أن القدرة في القدرة على الوجود والعدم فتقوله كنهها عبارة عن التمكن من العدم
 في ثانی الحال لا ينافي قول الفري والتمكن من الزمان يكون مقدما على حال الوجود فقد **قوله** إنما
 نفى الإيجاب في المراد بالإيجاب هنا استلزامه انك لا تفعل من ذلك فانتدع لا يمكن أن
 نفسه عنه فلا يكون قادرا على زعم التمكن **قوله** وأما القدرة بمعنى وجوب العدم إلى آخر
 لا يخفى أن المعنى على من مضى في كل من الزمان والحش وأما المعبر في القدرة التمكن من الفعل والزمان
 في زمان واحد بان يكون الزمان الواحد زمانا للفعل والزمان سبيل البدل بان يصح الوجود
 كل زمانه بعد الآخر لكن ليس زمان التمكن من الأمر في هذين زمان الفعل والزمان بل سابق
 عليه في الحال يمكن من الفعل والزمان في الاستقبال كما يأتي **قوله** فان حاصله في نفسه
 من لزوم اتحاد زمان الفعل والزمان في القدرة وسيورده عليها لانها إرادات **قوله** فالتمكن
 من العدم في الحال أي في الزمان الحاضر المقدم على زمن وجود الفعل الذي هو ثانی الحال
 جواب الفري في القدرة عبارة عن التمكن من الفعل والزمان في وقتين بان يتحقق أحدهما في وقت
 باحدهما خاصة ولا يصح وقوع الآخر فيه والوقت الآخر بالآخر كذلك مع كون ظرف التمكن
 مقدما زمانا وحالا للقدرة على الفعل في حال العدم معناه التمكن من العدم في الحال أي حال
 العدم ومن الوجود في ثانی الحال فان قيل هذا انما يشترط القدرة التي قبل الفعل وأما في القدرة

المجاورة له فلا إذا دللنا على القدرة كما نكون قبل الوجود كذلك معه وحال الوجود لا يمكن
 من العدم فلا قدره معه وما ذكره الفري لوقت انما يتصور القدرة السابقة على الوجود وليس
 على ذلك الكلام في القدرة على العدم قدنا هذا نفس القدرة منه قبل الفعل حال الوجود
 هو التمكن من الفعل حال الوجود الذي هو ثانی الحال بالانفصال إلى حال العدم ومن العدم قبله
 أي حال العدم السابق على الوجود **قوله** وقد عرفت ما فيه وهو من لزوم اتحاد زمان الفعل
 والزمان على وجه البدل في القدرة كما مر أقوله يمكن الجواب عن إيراد الحش في أنها بمعنى التمكن
 منها في زمان واحد بان ثانی الحال حال الوجود والقدرة عليه بمعنى التمكن قبلها في حال
 العدم من الفعل والزمان في ثانی الحال بمقتضى تقدير **قوله** اذ قد عرفت في أشارة إلى ما ذكر
 قبل هذا الحاشية بارتقاء حواشي من قوله والحاصل أن القول بالإيجاب لا ينافي في القدرة على
 التحقيق وإن القدرة التي في مقابل لا تضل إلا بان في الإيجاب الذي يقول به الحكم خاصة في
 استبعاد انفكاك ذلك عن الفعل وأما القدرة باعتبار اصطلاح المتكلمين المتبادلة للإيجاب بذلك
 المعنى فلا ريب في منافاتها للإيجاب المذكور لا نقاش في هذا **قوله** لا يخفى وجوب الحش ثانياً على الله
 المتبادلة للاصطلاح أربع أن المقصود على ما ذكره الحش في أنه ثانياً على إثبات الإيجاب الخاص بما
 الحكم ونفي القدرة الخاصة بالتكليف في جواب عند لا بد من منافاته لإيجاب الحكم كما لا يخفى
قوله يمكن أن يقال في حاشية من قوله المعبر في القدرة على الفعل على تقدم الذات
 لأن القدرة عدمية مؤثرة فيه وقوله لا شاعراً على المعية الذاتية تكون وجود القدرة
 حال الفعل والتفاعل غير العبد فيكون معلول علته ثالثة وهو المراد بالمعية الذاتية فان قيل
 ما ينفذ إيجاب القدرة حال الفعل قالوا لا ينفذ إيجاب الفعل وربما قيل انما عمله لتأثيره الثاني
 للتأثير فيكون المعدل لا بد من تقدمه على التأثر والوجود لأن حال الوجود حال الفعلية
 لا التبادلية ولا يخفى أن المبادرين تقدم القدرة على الفعل إنما هو التقدم الزماني وكذا
 المعية الذاتية ولا يذهب عليك أنه قد عرفت أن القدرة بمعنى مكان الفعل والزمان بالتسمية

الى ذلك القدر متفق عليه بين الحكماء والمليين وهو في ما ذكرناه من ان القدرة عند الاشعري
حال الفعل لا قبله الا ان في انما تارة ما هو تفسير القدرة القديمة والتارة من الاشعري
وغيره صان في القدرة الحادثة فلا توافيق **قوله** لا لنا لاحكام في كون هذا الدليل في بيان
ان صريح الدليل نفي التمكن من الترك حال الوجود ومن الفعل حال العدم وهو معنى
وهو تعين احدا الطرفين بلا يمكن من الطرفين الاخر وفيما ان لزوم احدا الطرفين حال الفعل
او الترك لا ينافي القدرة قبله والمخالف في ذلك الدليل لا يوافق ما ذكر من صراحتهم
في الاضطرار اذ لا بد فيه من عدم الارادة والدليل لم يؤخذ منه دعما بل انهم قد
لزوم احدا الطرفين حال الفعل او الترك لا ينافي الارادة بل يجامعها وانما ان المتكلمين انما
كانوا يعبرون في القدرة الامكان الوقوع بمعنى محذور وقوع الفعل والترك في الواقع وبما
نسبة الى الارادة اما في وقتين او وقت واحد على خلاف قول المعتزلة والاشعرية لا
الى الذات خاصة اقيم ذلك الدليل على عدم اعتبار ذلك في القدرة بل يكفي الامكان بالنظر
الى الذات فالدليل لا يثبت الايجاب بل لزوم للقدرة وتنفى القدرة المزمنة للحدث كما
ذكر المحققين في الايجاب على الاضطرار **قوله** واما الاشارة الى هذه ان الجب في القدرة
القديمة والدليل اقيم عليها ولو قبل لزوم كونها مع الفعل ولا خلاف الاشعري انما
هو القدرة الحادثة فالدليل نافي عن الاشعري ايضاً **قوله** هذا اذا كان في ذلك لان
الوجوب بالارادة انما يثبت في الوجوب السابق على الوجود واما الوجوب للاحق فليس بالارادة
وفيه انه اذ يثبت بالارادة بناء على احتياج الممكن في البقاء الى المؤثر فالصواب ان في
وجود الامر في وجوبه لصدور الحدوث وهو الوجوب السابق لافي وجوبه لبقاء
وهو الوجوب للاحق وان امكن نعم وجوبه لوجود الحدوث والبقاء ومن ثم قال
قالا في دون والاصواب **قوله** هذا كلامه اي جواب المحققين عن ارادة نفي القدرة
المطلقة والملازمة بالقدرة المطلقة المعنى الا من القدرة المتعلقة بالطرفين السابقة

وزمن

على انهم

على الفعل كما هو قول المعتزلة ومن المتعلقة باحد المتنازلة كما روي في الاشعري والملازمة
به صحة الفعل والتفصيل الذات ولا يخفى ان هذا المعنى متفق عليه للقدرة بين الاشعري وغيره
كما ترى صدر بحث القدرة فيكون قبل الفعل قطعاً لا نزاع في القدرة بالمعنى الخاص وهو الا
الاستعداد في الفعل والترك لا لمخرجه يقولون به دون الاشعري ولا ريب ان الامكان لا
سابق على الفعل والاشعري يفسرها بوضع الفعل او الترك لا لانه فيكون مع الفعل لا يعمل ان يرا
بالقدرة المطلقة المعنى التي يقع بها الفعل او الترك سواء كان مع جميع شرائط القدرة ام لا
وبالقدرة الخاصة بالاشعري القوة التي مع جميع الشرائط وبالمرتبة المتوالت مع عدم الشرائط
وعلى ما ذكرنا في كلامنا من اننا ناضل المعاصر فانه لو كان الشبهة على نفي القدرة المطلقة كان
جواباً لمحتجنا سيما واما لو كانت على القدرة الخاصة بالمعنى فربما سلمت استبعادنا لادخل في
للامكن بالنظر الى الذات بل الجواب حصول الاستعداد للطرفين قبل الفعل والترك كما ذكر
المحققين لا كما شاع ما ذكره من خبيثة الخ فية ما فيه واما ايراد الاول فينبغي ان يفرق بين
القدرة المطلقة وبين القدرة الخاصة بالاشعري كما مر وما عرفت به اننا ناضل هو عدم يقين
الدليل على الاشعري في القدرة الخاصة به لا في القدرة المشتركة اي المطلقة **قوله** وفيه
تأمل ذلك لا شك في هذا المورد فان حمل كلام المصنف على ما يقول به وهو القدرة المتعلقة
باحدا الطرفين لا وجه له **قوله** اذ هو يقول بها اي يقول بل لم يقل احد متعلق القدرة بالطرف
الغير الواقع خاصة والاشعري لما يقول بتبليها بالطرف الواقع في جواب المصنف على ما ذهب
اليه احد ما معلوم **قوله** وانه لا حاجة الى ما سوان الدليل انما يفتقر على من قال بتبنا دونه
نسبة القدرة الى الطرفين كالمعنى ولا يفتقر على غيره فلا حاجة الى الجواب على القول بتبليها باحد
الطرفين **قوله** لان يكون في فان ذلك هو الاستعداد لا القدرة كما مر **قوله** في حمل كلامه
اي كلام المصنف هو قوله ويمكن اجتماع **قوله** على ان يصح عليه اي التاثيرين يجوز له
اتباع الفعل والترك اي اجماعاً من ثمة الحال **قوله** لم يخرج الى هذه العناية في جوابي القدرة

في كلام الله على عدم الوجود **قوله** كماله بالقدرة حال عدمه يعلم حال الحكم حال الوجود
 بالقابلية وما هو حاله على عدم القدرة **قوله** كماله بالقدرة كماله بالقدرة كماله بالقدرة
 الى معناه وهو معناه التمام بالقدرة **قوله** ان الامر في كل حال كماله في كل حال جازم لا يمكن
 تحقق القدرة على الطرفين لكن يمكن تحققها في اثنى سائر علية **قوله** نعم ربما جواب ذلك هو انه لو قل
 كلام الله على قدرة الطرفين معا وعلية ما اورد المحققين لا في ثانی الحال ان اختلاف
 ما لو جعلها تعلفها باحد الطرفين فانه لا يورده احباب تسليم وروى وانما ذلك المحقق
 لوروده **قوله** فيمكنهم تسليم انما في قسم حدوث قدرته بمعنى حدوث تعلفها ومنع استحالة
 حدوث تعلفها واعلم ان المراد بتعلف القدرة تأثيرها على ايجاد الفعل وطرده وبعيد يظهر مكان
 ان تنفك عن التعلف ويمنع منعها لحدوث القدرة بمعنى التعلف وليس المراد بتعلفها المعنى الثاني
 في مذهبنا وهو ما ذكرناه في قولنا قدر على الشئ حتى يرد ان لا يتفك القدرة عن التعلف **قوله**
 ولا بد من ذلك ان حاصله انه لو اردت تعلف القدرة ما ينهم من ظاهر المعنى لايجاد التأثير لم يكن
 لتعارض المعزلة مع الاشعري وجبه لعدم امكان التقدم على الفعل بل هو متبادر في كقولنا لا يتفك
 بل يكون التعارض بينهما انما لان المعزلة يريدون تقدم نفس القدرة والاشعري يريد معية تعلفها
 وكذا لا وجه في قده وجهه مما قر في معنى التعلف الى لايجاد التأثير فان امكان القدرة بين
 التعلف ثم لم يكن ان يكون نظرا لتبعية التعلف الى المعنى الآخر للتعلف كما ذكرنا وفيه الاتساق
 يا ابا البديهة **قوله** ولو كان المراد ان تقدم المعنى الآخر وتقدمه كلام السيد على ذلك المعنى
 وسيصير في الحاشية الاية **قوله** مما لا وجه له لان الحق هنا في صفات الواجب تعود
 نزاع الاشعري في القدرة المحاذرة لاني قلتم القدرة في كل كلام الله هنا على رد الاشعري القابل
 بالعبية في القدرة المحاذرة مناه **قوله** نعم هذا ايراد على المحقق في توجيه كلام الله **قوله** يمكنه ان يتوكل
 لا يعني انه يمكن ان يكون مراد السيد الشرب بتعلف القدرة هذا المعنى كما مر فلا يرد عليه ما اورد
 عليه وجه لا وجه لتوكله فيما مر ولو كان المراد معنى اخر فانما يظهر ان ما صرح به هنا هو المعنى

الامر

الآخر الذي مراد السيد كما عرفت **قوله** نعم لا يمكن ان يقول لعل هذا المعنى هو مراد الناصب المعاصر
 وكذلك مراد الاشعري يقول بتعلفها باحد الطرفين فالحكم بالمساواة صحيح والاراد منه من دفع
 والوجوب حيث حمل التعلف في كلام السيد الشرب على المعنى الذي ذكره هنا بقوله نعم انما واورده
 عليه وحمله في كلام الناصب المعاصر على المعنى الاول واورده عليه والوجوب على كل حال على التبع
 كلامه او على احد الطرفين في الموضعين وتخصيصه لا يرد احد **قوله** من حيث هو قادر على هذا
 القيد احرازه عن المساوي بالنظر الى الذات من حيث هو صميم مثلا او غير ذلك وما يرد اخراجه
 الذاتي فانه مقتضى النسبة الى الطابع ايضا كالنظر مثلا **قوله** المراد ان منشأ النزاع انما هو
 ان القدرة عند الاشعري هي القوة المستجيبة لتأثير الفعل او الترك فلا بد من كونها في الفعل
 وتعلفها باحد الطرفين وهي عند المعزلة هي التي يمكن من الفعل والترك فكل منهما كان مع جميع
 الشرايط لا في وجه يجب تقدمها وتعلفها مع الفعل والترك وتعلفها باحد الطرفين **قوله**
 وكونها مثلا استعدادا قابلا لكون القدرة من قبيل المحدثات علة لتأثيرها في المادة لا في العلة
 صورة الفعل عليها لا علة فاعلية الفعل مؤثرة فيه مفيدة له وهو جواب لما بين ان حاشية
 في البقاء انما هي في العلة المفيدة للوجود لا في هذا الحدوث فان العلة النامية لاصل الوجود
 واستمراره قد ترتب من العلة الناعية في معنى الوجود والعلة القابلية على المعدل والقاء و
 الاحتياج في البقاء واستمراره جودا انما هو الاول في معنى مبدأ اصل الوجود والقدرة من قبيل
 الثانية اعني عند الحدوث فلا ينافي في قولنا في حاشية المحقق في البقاء الى العلة وقوله
 اول المسئلة اشاره الى الجواب وحاصله المنع من كون القدرة عليه قابلية لا يحتاج اليها
 في البقاء لاحتمال كونها علة مؤثرة فاعلية والمنع في مقابل المستند كقوله لا احتقال والتمتع
 مستند الى ابطال مذهب الاشعري فيبقى في وجه المنع وفيه انه لعل الاستدلال الرابع
 لا يرد في والقدرة المحاذرة عند الاشعري ليست بجزئية بل بعدة للقبائل كما مر فلا يحتاج اليها
 في البقاء وان قيل باحتياج الممكن في فعل العلة **قوله** لا يفيدي لا يرفع الايراد من كلامه لا يرد

بالطرفين وان كلام
 الاشعري في تعلف
 القدرة يعني لايجاد
 فلا بد ان تكون

دفع ما اوردوه وهو منافاه الدليل للقول بالحاجة في البقاء الى العلة لانه اذا ثبت الدليل على ما
 من ينكر الحاجة يرتفع منافاه قطعاً لكن يرد ان النزاع اى نزاع المحترمة ولا مشاعرة
 في القول بالحقية ليس في حال البقاء خاصة اى كون القدر حال البقاء بل النزاع في حال
 الوجود يتم اى من حال الحدوث وحال البقاء وبناء الدليل على القول بعدم الحاجة
 الى العلة في البقاء وان دفع منافاه من هذه الجهة من جهة البقاء لا انه يبقى منافاه
 من جهة اخرى هي جهة الحدوث اذ القدر في جميعهاج البقاء حال الحدوث لا يخلو من
 ولا ريب في لزوم معية المفع مع العلة المؤثرة في الحدوث وحاجة المفع اليها حال الوقوع
 فيها في الدليل لذلك هذا غاية توجبه كلامه وفيه ان المستدل لا يبعد الحاجة الى العلة
 حال الحدوث ولا يحط بها على معية بل علة معدة فلا منافاه ثم ان قوله النزاع في حال
 الوجود متم فساداً كما يعترض به الا اذا اذنه بحد من المقابلهين بل لزوم معية القدر
 للفعل كونها حال الوجود وبعد اى حال البقاء بل انما يقول بالحاجة حال الحدوث وبالجملة
 النزاع في القدر على ايجاد الشيء هل قبل الفعل او معه لا في القدر ثم سوء كل على
 الابعاد او على البقاء ثم ان كيف يتصور النزاع في هذا القدر على البقاء هل هو قبل الفعل
 او معه **قوله** فان نزاع وحال الوجود على الحدوث يعني ان النزاع في ان القدر على الفعل معه
 او قبله اى حال الحدوث او قبله وحديث القدر حال البقاء خارج عن محل النزاع فلا منافاه
 ويدان القول بالحاجة الممكن في البقاء الى العلة ليس لنا بالحاجة الى القدر في البقاء
 ومن ذلك يلزم الحاجة اليها حال الوجود الى الحدوث انما يتبين ولى والمجوز النزاع في القدر
 على الابعاد هل هو قبله او معه لا في متم القدر الشامل للقدر على البقاء فان القدر
 على البقاء اذ لم يرتفع بها البحث هذا القول بان الحاجة الى القدر على الابعاد حال
 الفعل بل قبله لا ينافي القول بالحاجة الى العلة في البقاء اذ ذلك يستلزم القدر على البقاء
 هي بل القدر على الابعاد ثم لا يخفى ان النزاع بين الاشعري وغيره في القدر الحادثة على ما مر

والى

والحاجة الى القدر في البقاء فانها هي القدر القدر لم يقل احداً ان فعل العبد يحتاج اليه
 في البقاء نعم القول بان الحاجة الى القدر حال الفعل مستبعد جيداً كونهما جزءاً من علة الحدوث
 ولا بد من وجود العلة حال الحدوث ثم انما جعل القدر علة معدة لاصل الوجود كما علة
 متغير لم يرتفع المنافاه فينبغي القول بعدم الحاجة الى القدر حال الفعل والقول بالحاجة في البقاء
 الى العلة **قوله** ولكن سلموا ان اى لو سلم ان النزاع في حال الوجود متم على من حال الحدوث
 والبقاء فلا وجه في منافاه انما ادعاه لان في الحاجة الى القدر حال الحدوث والبقاء
 معنا ونفي الحاجة الى القدر على الابعاد حال الحدوث لا الى القدر متم ونفي الحاجة الى القدر
 حال الحدوث لا ينافي ثبوت الحاجة الى القدر على البقاء حال البقاء فخص النزاع كلا حال الحدوث
 والابعاد حال القدر قبله او معه ثم احباب بان منافاه يبق عدم الحاجة الى القدر حال
 الحدوث والحاجة اليها حال البقاء لان الحدوث دفعي يمكن فيه القدر الموجود قبله
 في الزمن المتصل به والبقاء تدريج لا بد منه من القدر حال البقاء هذا انما يتم في الامر بالحد
 المحصول واما الامر بالحد بحد الزمان والفرق فزمان مقيانه هو زمان حدوثه فلا يحتاج في البقاء
 الى ان يبين علة الحدوث ثم عزم النزاع ثانياً كما حال الحدوث والبقاء واحباب بان لما
 يتبع الحاجة الى القدر حال الحدوث والبقاء نفي الحاجة الى القدر على الابعاد حال البقاء وهو
 لا ينافي الحاجة الى القدر على البقاء حال البقاء فالقاصر على الابعاد قبل الفعل لا يجب ان يكون
 قادراً عليه حال الفعل حال البقاء بل يكفي فيه القدر على البقاء وان لم يقدر على الابعاد وما
 ذكرنا في الجواب عما عسى ان يقال ان تعميم محل النزاع حال البقاء لا ينافي بالنسبة الى من يجب
 قبله القدر ويقول بحاجة الممكن الى العلة في البقاء اذ لا معنى لنبذ القدر حال البقاء بل كما
 الى العلة فيه شران جميعه للشئ على من تعميم محل النزاع والمحل انه خاص بحال الحدوث
 وعميم ان تعميم قوله فلا وجه في نفي الحاجة الى القدر وجعل الدليل الى قوله لا ينافي انما اذ على
 القول بعدم الحاجة الى العلة حال البقاء لا اشكال في القول بتقدم القدر **قوله**

على الابعاد

على غنائه في كلا الترتيبين أي على غنائه في قولته بتقديم القدرة على الفعل وقوله بتعليلها بالقدرة
 أي يكون قول الله وللشأن في هذا المعنى دليل على غنائه في الموضوعين **قوله** وقد ظهر حاله أي
 مما ترين أن وجود القدرة مع الفعل يجمع تعليله بالقدرة ولا ينافيه فلا شأنا في جعل قوله
 للشأن في شأنه ما ذكرنا وكذا يظهر ما في قوله فيكون وليد **قوله** الزمان أن شجرة التعليل
 التكليف بالقدرة وهي لا تحقق إلا مع الفعل على نعم الاستعري فلا تكليف من غير الأحوال الفعلية
 هو حال القدرة وبطلان ضروري ولا لا لا تنفع الاثر والعقاب بالزمن فبما أن التكليف باثبات
 الفعل في الحال ليس تعليلها بل هو تجزي كما يظهر من قول الشيخ ويمكن دفع هذا الإيراد فلا
 قول الاستعري عدم تكليف الكافر في كل آن بل هو يقول أي هو حجب الأيمان عند الكافر في كل آن
 في التأخير وقوله ولا ينع محال يمكن أن يكون إشارة إلى هذا فإن قيل المراد أن الكافر عند
 الاستعري مكلف في الحال بالفعلة في الحال لا في الحال فلا يكون مكلفا بالآيات
 به في الحال واجبة قطعاً فلا حال ثاني الحال بالنسبة إلى الزمان السابق عليه فهو
 في السابق بالآيات به في الحال فيكون الأيمان واجباً في كل حال ويعتدل أن يكون قوله ولا ينع محال
 إشارة إلى ذلك ويعتدل أن يكون إشارة إلى منع قوله إذا علم أن الكافر في **قوله** وبما فرغنا من
 أي يتولد ولكن يرد **قوله** بالشيء الأول أي بقوله ان استمر تكلفه في الحال في **قوله** أذكر
 التي تعليلها بل لا يكون أي لا لقوله والنزاع مشكل شران ما ذكره من الاشكال لا يفتقر
 بقول الاستعري بل يجري على كل الأقوال أنه لا يمكن التكليف بأيقاع الفعل حال التكليف إذ
 يتبع اتحاد زمان التكليف بالاشكال كما لا يخفى بل هو زمان البلوغ زمان أول التكليف
 فلا يمكن وجوب الاسلام في ذلك الزمان بل بعده وهو كذلك ولا اشكال فيه وإنما هو
 وقوع التكليف في الآيات بالواجب لا يمكن الآيات به إلا بعده وليس يستفاد من الأدلة
 الا وقوع التكليف في أول زمان البلوغ ولا يدل على وجوب الآيات بالتكليف فيه فقولنا
 البلوغ ظرف للتكليف لا العمل فإن أراد بقوله بل لا يكون الكافر أي عدم كون أول زمان

القول

البلوغ

البلوغ ظرفاً للتكليف **قوله** فلا بد من أن أراد به عدم كونه ظرفاً لايقاعاً المكلف به ثم ومنع أنه
قوله مثل هذا التكليف أي التكليف بتعليل المشروط بأول البلوغ **قوله** ويمكن أن يقال أي لم
 حاصله أن الفصل المشترك بين آخر زمان عدم البلوغ وأول زمان البلوغ هو أن وهو
 الزمان وما فيه كان النقطة طرفاً لخط وليس جزءاً من زمن البلوغ فلا من زمان عدمه وإذا
 كان ما قبل أول زمان البلوغ هو أن لا يمكن كون أول زمانه إيمانا والآخر زماناً لا إيماناً
 وحي لا يمكن وقوع التكليف في أن أول البلوغ بل يقع في أول زمانه والآخر زماناً قبل المضي به
 إلى أنان غير زمانية فحي أن يكون يقين في أول زمان البلوغ بحيث يتصل بالاسلام فيه
 لوقوع التكليف به فإن قبله ولا يخفى إلى أن يكون ظرفاً للتكليف خاصة لا لايقاعاً إلا
 فيه لعدم انتهاء الآيات العرفية فيه حتى تنتهي إلى أن لا يكون قبله أن يمر لو كان أول
 زمان البلوغ أن أول الزمان لا يكون بالاسلام فيه **قوله** فنقول كان قولنا في الأول
 أن قيل كل أن فرضه زمن البلوغ تبع التكليف في قبله بأيقاع الاسلام بعده وما ما ذكره فلا
 يفرق عليه قوله فلم يفتقر أن لم يكن أي كما بعد باتفاق **قوله** توضيحه أنه لا يخفى
 أن التكليف تجزي ليس تعللنا على حصول القدرة حتى يلزم من كونها مع الفعل معاً شيئاً
 كلهم عدم الاثر والعقاب بترك التكليف به وزعم تأخر شرط التكليف عند حصول ذلك
 والقدرة شرط الآيات بالتكليف فلا بد أن تكون مع الفعل والقدرة بالفعل ليست شرطاً
 لأصل التكليف بل شرطاً لمكان أيقاع الفعل مع القدرة والعرض أن كان فالكافر مكلف
 بالاسلام وبما هو بقاء قبل الزمان ولا اشكال فيه أنه **قوله** ولغيره المقدور به بالفعل
 أي لم يعين مقدور به بالفعل المقدور به بالفعل بل يكفي فيها المقدور به عند تقدير الفعل
 أو اللزوم لغيره التكليف المقدور به بالفعل بل يكفي فيها مكان الفعل مع القدرة **قوله**
 هذا جواب حسن أقول لا يخفى أن القدرة أن قسمت بمكان الفعل والترك بالترك إلى الله
 أي لا مكان الذي كانت قبل الفعل ومعه بل وبعد فلا ينع القول بأنها معه وأن قسمت

بالأداة الموجبة للفعل والقوة المستمرة لشرائط الفعل كانت معد لا قبله فالنوع المتعلق
 لا يحل بغيره لكن من لا غنا أن ذلك الجواب حسن في بادئ الرأي قبل تحرير محل النزاع **قوله**
 مكابرة محل تأمل وجدنا ما لم نلقه من القدرة شرط لوقوع الفعل فكيف يكونها معه ولا
 كونه حال التحريم وما يتبعه من الفاضل المعاصر من القدرة اسكان الفعل والشرط بالنظر إلى
 الذات ولا يربط منع كونه بهذا المعنى قبل الفعل بمكابرة مع لا مكابرة فيه لو قرئ بالمراد
 الموجبة بل كونه قبل الفعل هو مكابرة **قوله** ان يقع التكليف بايقاع التي فيه انه ان اراد ان يقع
 التكليف بالمال بايقاع الفعل في الحال فماذا وحده زمان التكليف والاشكال يمنع كما لا يخفى وان
 اراد ان يقع التكليف قبل اتمام ايقاع الفعل في الحال فهو بعينه ما يجب به من ان التكليف
 في الحال بايقاع الفعل بعد هذا اذا اراد اول **قوله** ان التكليف وحده وان اراد ان يقع
 الاستمرار في التكليف في كل ان غير ان حدوثه متعلق بالفعل في ذلك لان لعلته قبله
 سواء اجب بانه تكليف في الحال بالفعل في نافي الحال واجيب بما اجاب المحقق **قوله**
 اذ في زمان عدم التي فيه ان الكلام مبني على ان القدرة مع الفعل فكيف في ان الفعل في حال
 عدم مقدور فترى ان مقدور حال عدم يتألف في قوله لوقوع الفعل متارة بالقدرة ثم قوله وقد
 بالعن التكواري بمعنى صلاحية لتعلق القدرة به لا عن ما فيه لان اسكان تعلق القدرة ليس
 معنى القدرة ثم قوله ليس المتدور به المذكور لا هذا الامكان فيه انه اذا كان القدرة
 بمعنى الامكان كانت قبل الفعل وسعد والخير من ايقاع الفعل لا قبله وبالمجمل فكلما
 سجد ان قوله المحقق لا يشترط كونه القدرة بما معه للتكليف صريح وان لا القدرة في زمان
 عدم وان هذا الجواب مبني على الجواب الاول وان التكليف في الحال بايقاع الفعل في زمان
 فلا تغيير في الجواب ولا يصح التكليف بايقاع الفعل في الحال فندبر **قوله** حتى يتألف في المناقاة
 اشار الى قوله في الايراد على الجواب في التكليف القدرة التي هي شرط **قوله** وبه تغل في آخر
 اشار الى ما اورده الجواب بان التكليف في الحال بايقاع الفعل في نافي الحال من ان تقدم

المشروط الى التكليف في الشرط بعينه المتدور به بالزمان قريب **قوله** قال في بيان هذا الجواب
 قولنا الحش يمكن دفع هذا الايراد في هذا النوع على توجيه انما مثل المعاصر لا يخفى باختار
 احد شق الزيد في الايراد بل هو دفع لها معاً فان شرط التكليف على هذا الجواب هو المقدرة
 على تقدير الفعل على مكان الفعل مع القدرة وهذا الشرط يتحقق حال الايمان وحال
 الكفر فتولد فلو مات على الكفر في هذا بناء على الشق الاول من الزيد وقوله ولما في بناء
 على الشق الثاني **قوله** الى اول حدود الغاية خارجة عن المعنى فلا تكليف في اول حدود
 الايمان **قوله** على انه يمكن استمراره في اختياره ولا انتفاع التكليف حال حدوث الايمان
 ثم ترفي واختار بناء حال الايمان على سوا حدث الايمان بعد انكسار ما كان مستمرا
 من اول البلوغ وهذا التوجيه دال على انه حمل التكليف في قول الموردر لم يكن مكلفاً
 على التكليف الاستمراري كالحديث ويدل عليه قول المحقق وخجارتان يستمر في ذلك
 ان هذا العلوه ليس جواباً عن اصل السؤال بل خاص ببعض جزائه وهو صوراً تبدل
 الكفر بالايمان فافرق بين هذا الجواب وما في بعض المحاشي من جعل العلوه جواباً
 باختيار الشق الثاني وافي معنى لقوله ليس جواباً **قوله** فاقول الفرقان بناء ما في بعض المحاشي
 على جعل العلوه جواباً مستقلاً عن الايراد غير الجواب بتولده ويمكن دفع **قوله** وجعل قوله
 يمكن **قوله** جواباً باختيار الشق الاول من الزيد وبناء توجيه الفاضل المعاصر على جعل قوله
 يمكن **قوله** جواباً على شق الزيد وجعل العلوه في خاص ما يجنب الايراد لا جواباً مستقلاً
 وبالمجمل على توجيه ما في المحاشي يكون العلوه وحدها جواباً تاماً لا على توجيه
 الفاضل المعاصر فظهر معنى قوله ليس جواباً باختيار الشق الثاني وما قوله مختصاً بتقدير
 الكفر في ما لا دالة له في ما اذا كان المكلف مؤمناً من اول البلوغ **قوله** مع ان الاشبه
 انما اعلم ان الزيد والقسم في الايراد على **قوله** ان يكون لكل من الشقين وقوم
 يعمدون في نفس الامر باختيار احد الشقين ودفع الفاضل على تقديره لا يرفع تمام الايراد الربا

المكفر

في الشئ الآخر بل الجواب الصحيح دفع العناد على كل من الشقين **قوله** ان يكون لاحد ما حاشا
 وقوعه فيهما التماثل وان كان متعينا بمقتضى ان الواقع في شق واحد لا يرد به والاستمرار
 اما التماثل والجعل بمراعاة المستعد لا ولا استيفاء جميع الاقسام والاحتمالات وسد جميع طرق
 المحض من جميع الوجوه وفي هذا القسم لابد من اختيار احد الشقين والجواب على تقديره وان جاز
 الجواب على كلا الشقين على سبيل العزم والتقدير ومعلوم ان التردد فيما نحن فيه من التعميم
 الاول كما صرح به فلا بد من الجواب على كل من الشقين **قوله** حتى ترجع الجواب الى مقادير لم يقصده
 في الجواب على احد الشقين سواء جعل العلل وجوبا باختيار الشق الثاني ام لا كما قبلنا حيب
 عن الشق الاول لا يفي بجواب مستقل او بجواب عام للشقين فلا وجه لتدريج الاستدلال في
 ولعل الى ما ذكرنا من قوله لكن قوله الى قوله كما نرى **قوله** باختيار التكاليف انما هو قول
 العقل لا يعني ان قولنا لورد في الشق الثاني من التردد يدوان تبدل بالايان لم يكن ملكنا
 فيه لا يدل على عدم نفي عدم التكاليف بل يقتضي ان يرد منه نفي استقراره فيمكن كون العلل وجوبا
 ثانيا باختيار التكاليف باق حال الفعل فيصح ان يقال الاستدلال في هذه المحدث **قوله**
 فاختار الشق الاول لا يعني ان اختيار الشق الاول وهو ان القدرة هي القوة التي هي سبب التماسك
 سواء كان مع جميع شرائط التكاليف ام لا ياتي في قوله لا يشعر بان التكاليف قبل الفعل **قوله**
 بمعنى انه مكسوب للعبد تفسير لقوله لورد الى الفعل عند اي من العبد فان التكم منه كونه
 فاعلا لفعله نفسه بان المراد به عدم كونه الفعل مكسوبا له اي كونه العبد محلا
 قابلا مستقبلا للفعل اي علة قابلية لا فاعلية والحاصل انه فرع النزاع في قبلية
 القدرة ومعنيها على النزاع في كون افعال العباد مستند اليها والى الله نعم نفي الاول
 الاول وعلا الثاني في انشاءه وهذا الوجه انما يجوز اذا جعل النزاع في القدرة الحادثة وما لو كان
 محل النزاع عام فلا **قوله** قبل ان تمام الارادة مستعمل بما بعد اي متوهم يكون نادرا
قوله فقيه بعد وجهه لجهلنا لو كان هذه المسئلة متفرعة على مسئلة الجبر والاختيار

لوق الصحيح به في كلامهم ولو تم بل وجب على هذه المسئلة على تلك من ميز حاجه الى التمسك
 استدلال عليه مع ان الامر على خلاف ذلك فان كلا من الطرفين استدلال على به من حيث
 بوجوه من غير انشاء الى التفرع اصلا ولا اقل من جعله وجهين من الوجوه **قوله** لا يجوز
 لا يخفى ان على قولنا لا يشعر ان قدرنا العبد بعد علة قابلية لايجاد الفعل فيه يجب تقدير
 التقدير على الفعل لعدم اجتماع الاستعداد مع الفعلية **قوله** لكن عمل التقدير اتم واما بعض
 الاقا مثل عمل التقدير والمعية على الزمان **قوله** وهذا بعد وفيه مضائق الى البعد
 الثاني كما عرفت عمل التقدير والمعية الظاهر الزمان في الثاني **قوله** فانما هو ما اورد
 لا يخفى ان اكتسابه بعد حصول الاشترى عبارة عن الاستعداد فيكون شريطة الكسب
 للاستعداد والقبولية فلا بد من تقديرها على الفعل كما هو شأن المحدث فلا معنى
 لقوله وان ارد بها القوة التي يكون مع جميع شرائط الى قوله لم يخفى لاسيما الفعل فظهر
 ما اورد بمعنى الحقيقة من ان جميع هذه الشقوق **قوله** وجه حسن للمع فاول على
 اجتماع الفعل ياد بها القدرة المستجيبة لجميع الشرائط وما دل على قبلية ياد بها القوة
 التقاصد وفيه دلائل على عدم استدلال العبد افعاله **قوله** ولا يخفى بعدا ومعقنه
 اما البعد فلا ان التمسك من عبارة المحض مع مساعة لفظا يكون خاسرا لعدم مساعة مجموع
 قوله ويمكن اجتماع القدرة التي كما هو معنى وجوبه بغير الا فاضل واما ضعفه فاعلم
 دلالة يمكن ان على ما ذكره من دلالة على ثبوت القدرة في الجملة عند الحكم كما لا يخفى على
 انه لو لم ذلك لا يخفى بهذا الوجه بل يجري في توجيه التماسك اية فلا وجه لتخصيص عدم
 المساعة بهذا الوجه وبغيره ان يكون وجهه الضعف ما اشار اليه سابقا في وجه
 الوهن **قوله** على ما ذكره المحقق من ان نزاع الاشترى خاص بالقدرة الحادثة ولا يبر
 لفظ الاسكان على ما ذكره بعض الاقوال فاضل فيما ترمي لانه على ان الحكم قابلية بالقدرة في
 الجملة لكن لا على هذا الوجه **قوله** الصبي توجيه الشق وهو في القدرة منكم كما هو مقتضى الوجه

الثاني **قوله** ومن هذا القول انه اذا سبقت الفعل كانت نسبتها الى
 والعدم على الشوك فليزج ان يكون القدرة مؤثرة في العدم اي كونه مقدر او مع انه ينفى عن الوجود
 وكل من مانع من تأثير القدرة واما اذا كانت مع الفعل فليقتضيه باحد الطرفين خاصا في طرف
 الفعل فلا يلزم تأثير في العدم وما ذكرنا ان دفع ان هذا الدليل لو دل على نفي القدرة فلم
 لا قبل الفعل خاصة وظهر بما ذكرنا ايضاً ان المراد بالعدم الذي لا يتعلق به القدرة هو العدم
 المقابل للوجود فلا يرد ان العدم لسابغ الفعل ليس متعلق القدرة المتعلقة بالفعل تحتمل
 ان العدم لا يجوز ان يكون في الدليل **قوله** وايضا انه لا يمكن ان يكون له وجودا في بعض الاشياء
 في توحيد قول الاشترى بانه لو توهمنا ذكر من الوجه لغير متعلق القدرة عند الاشترى
 بعدم الفعل اي الوجود لم يرد في حال الوجود لا يرد في عدم الوجود وفي بعض ما ذكره
 فيمنع القدرة عند الفعل مع ان العدم عند قوله بالانحصار بل يقول متعلق القدرة بالوجود
 اي يمكن حال الوجود لا قبله كالفعل ويمكن ان يبق بالفرق بين الوجود والعدم في الوجود ضرب
 من الوجوه كالتفرض للفعل وليس يتبين محضاً كالفعل فلا ينافي متعلق القدرة على الاستدلال
 الاستدلال على متعلق القدرة بالفعل والوجود حال الفعل والوجود لا قبله بان العدم الذي
 هو رفع الوجود ونفي الوجود وتنفى عن كل متعلق به القدرة فلو كانت قبل الفعل والوجود
 فليقتضيه لساوي نسبتها الى الفعل وعدمه وهذا العدم غير الزائد لا يرفع الوجود فانه
 قوله وايضا انه لا يجوز ما ذكرنا من الفرق بين الوجود والعدم التفرع بين الوجود والمعرفة
 في كون العدم مقدر او لا فلو كان الوجود هو عدم الفعل لم يرفع الاشعار ان يقولوا بعد
 مقدر في العدم مع متعلق القدرة بالوجود حال الوجود **قوله** نعم كون العدم في الوجود
 ما فيه من التفرع في كون العدم مقدر او لا في القول بمتعلق القدرة بالوجود مع عدم الفعل
 فلا بد من الجمع بين القولين بما ذكرنا فذكرنا **قوله** هذا اما سبغ انه لما كان متعلق القدرة عند
 الاشترى باحد الطرفين الذي هو الواقع حتى تعلتها بالطرفين بالغير والعدم **قوله**

مواقدرة المظهر لها اما القدرة العامة الشاملة اي القدرة التدينية واما القدرة الغير
 المتعلقة بشئ فيجعل القدرة الخاصة قبل التعلق فانها ايضاً متعلقة بالطرفين فانها بمعنى
 الامكان الثاني اي شأوا في الفعل والوجود بالنسبة الى الثالث **قوله** ولا نزاع في ان يعلق
 القدرة المظهر بالطرفين **قوله** بل التفرع في ان يعلق القدرة بشئ خاص هل يتعلق بالكل
 فتكون قبله او بالطرف الواحد فيكون معه معنى آخر بمعنى صدور الفعل والتفرع الى الوجود
 لا يعني الامكان الثاني **قوله** يخرج فيستقيم الى ان يعلق شأوا في نسبة القدرة الى الطرفين
 على وجه ما لا يشرى فيه لكن بالنسبة الى القدرة المظهر **قوله** كما هو المظهر فان منقسم ان اثر
 القدرة مجسدة في الوجود لا يرد في مقدر **قوله** واما حمله على ان يعلق الدليل على نفي القدرة
 الخاصة في المقابل للوجود لا يوجب بمعنى انك لا تراه ثم من الفعل لاسي القدرة المقابل للوجود
 ويحتمل ان يرد على قوله ولا ينفى من الاول بالترتيعا ويرجع هذا الوجه الى الوجه الاول
قوله كما ذكره المحقق في زعم ان التفرع بين الحكماء والمليين في الاحجاب والقدرة بمعنى انك
 الثالث من الفعل وعدمه اي المقدم والمحدث **قوله** انما العدم الاول يمكن تقاضيه لما كان
 القدرة على هذا العمل بمعنى ما كان الانتكاش عن كل من الفعل والوجود على سبيل البديل
 معنى قوله ولا ينفى من الاول بالترتيعا وانه لا يمكن الانتكاش لا ارتفاع وحيث يقع الرفع على قوله
 لا ينفى من الاول انما العدم الاول يمكن دفعه بالفعل وفقطه ما ثبت قدمه استمع عدم
 خاص بالوجود بالجملة فالعدم الاول يتعلق به القدرة فنورد ارتفاعه بوجوده في الوجود
قوله والمحشى ما حمله في اشارة الى قوله في العاشية المصنوعة بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل القدرة
 وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه فان قبلية الفعل على القدرة مبرجة في القدرة والحادث
 التي هي معنى الوجه الاخير فليزج منسقة تحصيل الحاصل اي تقدم المسبب على السبب وانما
 الوجه الاول متعلق على القدرة التدينية واما الوجه الثاني فيسبغ على ازيدية العدم وهذا
 ما ثبت قدمه استمع عدمه بلا نظر في تحصيل الحاصل بخلاف الوجه الثالث فان بنا

على تحصيل الحاصل السابقية لعدم على القدرة سواء كان العدم ان لقيام حادنا وقول الحق
وتحقق العدم انما عبر فيه بقدرة العدم دون انانيته فيكون بقاءه في توجيها قول المستدل
ولا شيء من الارزاق الى عدا الوجه الاخير قد **قوله** طامنا ذكره بعض الفضلاء انهم اعلم
ان القدرة اما قديمة او حادثا فالاولى اما متعلقة بالحادث والقدرة فيه اقسام ثلاثة
فالاحد ان يكون الدليل على التوجيه الاخير فاما على نفي القدرة الحادث دون القديمة فكلما
تقسيمه وبعض الفضلاء قال بدلالة على نفي القدرة القديمة المتعلقة بالحادث مضافا
الى نفي القدرة الحادث فتولد من انه يدل ان الدليل على التوجيه الاخير يدل لا يمكن
المجهر الحادث لا اى تحصيل كل ما هو بالذكر وجهها **قوله** فحين ان عداها التي حاصلها ان القدرة
الافضل لما كان استمراره بقدرة الله كان مقدورا فخرج تأثير القدرة فيه رفعه وجعل الوجه ببقاء
عنه وبالجملة القدرة على بقاءه واستمراره قد مر وهذا قدره لا في تعلق القدرة برفع
نفسه لولا يمكن استمراره بالقدرة اشع تعلق القدرة برفعها ويحتمل ان يكون المراد ان تعلق القدرة
بالاثر كاف في كون الشيء مقدورا ولا يشترط في المقدرة حدوث الشيء كانه في التعلق بالقدرة
ففيه العدم الاثرى للمقدرة القديمة كافي في كون مقدورا ولا يشترط في التعلق بالقدرة ما كان
لكن قوله ههنا وكان هذا القول على غير ما في قوله في اول هذه الحاشية وهو الحق
الدال على الخبر قد مر وما القسم الثالث وهو القدرة المتعلقة بالقدرة فلهذا الدليل الاول
على نفيه **قوله** فحاصل الحل وجد الشامل ما سيذكره في الحاشية الا ان من قوله الا ان توجيها
تعلقها الى قوله في تعلق القدرة الى **قوله** انما يستلزم وجهه الى قوله دون التوجه
الاولين قد مر وجهه قيل هذا فلا تغفل **قال** الله وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
اعلم ان ذاته لم يكن له وجودا صرفا لان الوجود هو المنا في العدم بذاته ولذا في غيره يتأخر
به والوجود المتضمن لجميع الوجودات ومنع لكل الحديث ولو فقد بعض اركان الوجود
بعض اقسام التوجيه والكمال لم يكن وجودا صرفا وجوا محضاً بل كان ناقصا مركبا من وجوده

وقد

في علمه وعمومه

وقد فلا يكون واجب التوجيه وهذا ثابت بقدرة تعالى وعمومها وجوده وغيره هاسن
الكمال لان جميع ذلك نوع من الكمال والخبر من الوجود وكل الخبر والكمال في الوجود فلو
القدرة او عمومها مثلا كان فاقدر الخ من الوجود وزم النفس والتركيب في الذات وانما كمالها
الوجود اقرى والسط كان اجمع للمعاني والمعاني كان الهوى لما كان وجودها الصنف الوجود
وقوة محضه لم يكن يوجد فيه سوى مفهوم وجوده من الحوادث جميع من المفاهيم مفهوم وجوده
وقابل للاجاءة لثبات بغيره مفهوم انما في الحوادث بغيره في الحقائق التي لا
غيره في الانسان التلقين لما كان ذاته وجودا صرفا كان حاسما لجميع المعاني والصفات
فليكون حاسما لمفهوم ذاته على كل ما هو غير النهاية وبالجملة فالقدرة وعمومها والعدم
وعمومها منه على سبيل الحقيقة كل الاشياء هذا هو المقدرة التي هي عين الذات
واما القدرة الانسانية فهي الرحمة الواسعة التي هي تعلق القدرة المحتضية فربما يوجد قوله
المعنى ان المراد هوية العلة اي هو القدرة المحتضية التي عبارة عن احاطة الوجود
بجميع الوجودات يستلزم عموم الصفة اي القدرة الانسانية التي هي صفة اضافية **قال**
النسب ان عموم علة القدرة لا يربطه لا يكون ان يولد بالعلة العلة في الشئ لان
القدرة التي هي عين الذات عزيمت بشئ بل موجودة لذاته فلا بد ان يولد بها العلة في الاشياء
ثم ان المراد بالقدرة القادرة لان الجبنة صفات الواجب فلا يناسب قوله بعد ذلك
لان علة المقدورين تدل على ان المراد بالقدرة المقدورين والقدرة ان المراد بالقدرة
في قوله اعلم اي عموم علة القدرة المقدورين لا القادرين ويشهد له قوله لان علة المقدورين
قال لما ان عموم علة المقدورين وهو لا يمكن ان يستلزم عموم صفة القدرة اي القادرين لان
المقدورين والقادرين مستقنان في عموم الاول يستلزم انما يتم لعموم الثانية فيكون
المراد بعلة القدرة العلة في الشئ لان المراد علة المقدورين لا القادرين **قوله**
شاملة لجميع الممكنات ان اراد الممكنات الموجودة فلا بحث وان اراد العموم فبعض

لان الممكن الموجد محتاج الى موجد قادر كابدال عليه وليس له فلا بد من قبول قدرته تم
له ولما لم يمكن العدم فلا يحتاج الى مؤثر فلا يكون متعلق بقدرة نعم غاية الامر عدم وجود
لعدم موجد له وذلك لا ينافي امكانه كما قيل في بحر الزيل وجبل اياقوت **قوله** عند المقدس
الامكان هذا بناء على ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان قبل علية ان الامكان صفة
للممكن وهي فرع تحقق الموصوف وتابع له فيكون علة لاحتياجه الى المؤثر اذ يلزم كون
الممكن وجودا ولو في نفسه غنيا عن المؤثر غير محتاج اليه فهو ما واجب في نفسه او منع
وعلى التقديرين لا يصير ممكنا بعينه وبالمجمل الامكان صفة زائدة لا يمكن ان يصير علة
لا يمكن الذات لاستحالة انتقالها الى الذات ثم ان الامكان امر اعتباري فليكن كيف يصير علة
لا مرفق وانما حاجته الممكن الى علة الاقتدار الثاني انه ذاته ففرضنا ان المراد
يكون حاجته الممكن الى المؤثر هي الامكان لانه مفهوم الامكان اي قساوي الوجود والعقد
بالنسبة الى الذات علة الحاجي فيه مذكور وانما المراد ان حيث الامكان اي الذات التي
تتصف بالامكان علة لها **قال المحشي** لا حتمية فان الى قوله علة له قدرة ولا يعمل
المراد بالقدرة به هنا صدق الفعل مع الارادة لا يمكن الصدور عن الغير فلا يراد ان
الصدور عن الغير يفتقر الى قدرة لا علة لها شتم ان نفس قدرته الواجب بامكان القدرة
فيه ما من ان له لم له تعالى حاله امكانية **قوله** له امكان الصدور عن الواجب
لما من في انشاها الصانع من لزوم انشاها كل ممكن الى واجب الوجود بذاته لكن هذا حتم
بالممكن الموجد ولا يشمل القابل للقدرة على الممكن الغير الموجد وايضا انما يلزم منه قدرة
الواجب على جميع الموجودات لا قدرة الله نعم الابد شيئا من التوحيد وما يكون استنساخا
اليه نعم على وجه الاختيار دون الاضطرار فلما مر من ان حدوث العالم بعد عدمه
الايجاب ثم ان كلام المحشي هنا حتم القدرة على ما يقابل الاضطرار وهو ما في ما مر من حمل
قول الله حدوث العالم بعد عدمه شيئا من الايجاب على نفي الايجاب بمعنى استنساخ انفسك

الذات عن وجودها العلم وابنائ القدرة المتعاقبة له وفيه ان ذلك لا ينافي جهل القدرة هنا على
القدرة المتعاقبة له وفيه للاضطرار فان هذه مسئلة اخرى ولا يلزم حمل كلام الله هنا اي
على ابائت عدم القدرة بمعنى حدوث فان المتبادر الشايع في عموم القدرة المتعاقبة لا
قوله وقوع جميع الممكنات الى الموجد ومنها **قوله** يجوز ان يوجد اي يوجد الممكن الموجد
سواء كان موجودا بالفعل بايجاده تعالى كالاحياء وعوارضها ام بايجاده غير كمالها كالعيا
فالفرق بين هذه الصور وما مر ان القدرة ما مر شاملة لجميع الموجودات اي جميعها بايجادها
نعم ومنها بعض الموجودات بايجادها غير تمام ومنها بعض الموجودات وان كان لم يتم قدرة على
ايجادها **قوله** والحاصل في حاصلة ان القدرة المتعلقة بايجاد الممكن خاصة بالموجودات اما
بجميعها لا بسعة كاهلها لانه لا شري او مع الواسطة في المعنى كافي في افعال العباد ومخرجات
عالم الخلق منها **قوله** وما قدره على الاطلاق في سواه فارتد الارادة ام لا **قوله** لا امكان
له في صورة الايجاب لا يمكن كون الموجد للعالم موجبا بالايجاب المتعاقب للاضطرار بل ما مر فلا بد
من كون علة الممكن قادرا وفيه انه قد مر بالايجاب فيما مر استنساخ الذات من الفعل فيكون
القدرة المتعاقبة له بمعنى امكان الاستنساخ والايجاب والقدرة هنا بمعنى الاضطرار وعند الان
انه يلزم من نفي الايجاب بالحق الساطع في الاضطرار قدرة في الحاشية فهو فان علة المحشي
ان انشاها الامكان له في صورة الايجاب لا يمكن انشاها مع كون الواجب موجبا بمعنى استعماله
انفسك الذات من الفعل بناء على ما مر عليه التكميل من انشاها التوحيد من الفعل **قوله** لما
كان مقدور المقدور في فيه انه في ان العبد مستقل عند المعتر في فعله فلا يلزم من كونه وجوب
منه تعالى مقدور في فعله له انه تعالى حقيقة عند هم علة اعدا رية لوجود العبد بناء على
قولهم بعدم الحاجة الى مؤثره ابتداء **قوله** لا اضا ويطلوا حتم ان يكون الخلفا من امكان
الممكنات المعنوية والممكن ما يشاوي بالنسبة اليه وجوده وعدمه فلا بد من استنساخ وجوده
او عدمه الى واجب بناء على دليل ابائت الواجب ووجوبها انها سلسلة الممكنات اليه وتبعه استنساخ

عندهما لابد نعم ما ان يكون على وجه الارادة والاختيار الى الايجاب والاضطرار وانما في ذلك
 للزوم التفرع وهو ثمرة عند فقهنا الاول ومنه انه لا دليل على وجوب استناد الممكن في العدة
 الى الواجب مع استناد استناد العدم الى الوجود المحض لا يمكن استناده الى المتعدي ثم بعد موت
 قدر تدفع على امكانها المعدوم عدم وجودها لعدم الصلاح في وجودها الكونيات
 كثيرا ما لا يمكن ان يخل من اليقوت قيل ان ما لم يخرج الى مضائق الوجود فهو من المتعدي بالذات
 وان كان ممكنا ولم يتغير في العدة لم يزد في قدره نعم ولم يزد منه بتعدد وجوده وان كان
 مقدورا له ولم يوجد لم يزد في الخلق او المجهول او ما قوله نعم ان الله على كل شيء قدير فلا يعمل العدة
 اذ ليست شئ فان الشئية مساوية للوجود وبثوث المعدومات مستفكدة عن الوجود
 باطل وعدم وجود المعدومات لعدم قابلية القابل للوجود ولا يمكن تفكيك القدرة بالمنع
 فلا يمكن تفكيكها باليمن الا بواسطة كون الاشياء واقعا بلية مشروط بوجودها بسلسلة
 كالحركة فانها مشغولة الوجود بدون منخل ومحل ولا تعرض بدون الموضوع وكذا لا يتبع وجود
 كل واحد من الجزئيات في عزوت وجوده لمصلحة الزمان الخاص بغير ذلك مما تقدم عليه
 في الحقيقة ولا يلزم ان يمتنع ممكننا لا يمكنه الا ان يكون له في الوجود ولا يخرج عنه
 العلم ان الصادر الاول نفس الارتباط والتعلق والاضافة فبين الله نعم وسائر الموجودات و
 ارتباطه بالمبدء نعم بنفسه لا لا بامر ايد عليه بمعنى ان ذاته عين الارتباط والتعلق وليكن
 ارتباطه بنعم بامر ايد لم يزل كونه واجب الوجود ولم يزل كونه لا لنفس الارتباط وبالجملة
 فالصادر الاول لا يمتنع له بل هو نفس الوجود ومن ثم كان مرتبطة به تعالى في ذات نفسه لا بالامر
 زايد والمهيئات مرتبطة به تعالى بامر ايد هو الوجود الوجود مرتبطة به تعالى بذاته لا
 لكان وجوده بالامر ايد فالوجود عين الاضافة والارتباط بالحق تعالى ومربطة بذاته وجعله
 الاشياء مرتبطة به وليس له وجود في نفسه غير الاضافة والتعلق كما لا يمكنه للغير فاما
 وجودها في له غير ما في الوجود الحقيقي وليس بين وجوده لنفسه عين وجوده بغير الاستعداد

مساوية

فان الصادر الاول
 نفس الارتباط وان ارتبط
 بالمبدء نعم بنفسه فانه نفس
 الاول لا يقيد له غيره
 نفس الوجود

لحم

للجسم فان السواد وجوده بغير وجود الجسم بل الوجود نفس الانسان كما عرف فهو موجود بذاته لا لذاته
 بل بغيره والحق نعم موجود بذاته لذاته واهليات موجودة بالوجود لا بذاته والوجود ياتي بالعدم
 لذاته والمهيئات لا تضافه الا بالوجود ومن ثم لا يمتنع للوجود ولا لتساوي الوجود والعدم
 بالنسبة اليه والوجود هو الاصل والمهيئات موجودة به ولو كانت مساوية لوجود كانت
 موجودة بذاتها فلم يمتنع انها العدم بالذات فلا يكون العدة والوجود متساويين بالنسبة
 اليها واعلم ان العقول الجردة وساطة في الوجود بمعنى تعديها بالذات على عكسها في الحوادث
 المادية واما حجب الذات والمربط منها الا انها على الوجودها بل لا تعمل في الوجود
 الا الله فاما الحوادث عنها ذات لها كذا في اليوم عن اسر واما كل مرتبة من العدة عن ذاتها
 واما غير بعض اجزاء الزمان بعضها عن بعض مع عدم العلوية في بعضها بل بمعنى ان مرتبة
 كل متاخر عن مرتبة الاخر ذاتا بحيث يمنع تقدمه في المتاخر داخل في هذه المتاخر وفي
 تتحقق في ذاتها لا يخلل فلا يمكن القول بانه لو قدم هذا الزمان واخر ذلك او لو قدم هذا
 اليوم على الاسر لم يكن اليوم يوما وفسر على ذلك تاخر بعض الحوادث عن بعض وترتيبها فانه
 مقتضى ذلك الحوادث اذ الزمان له مدخلية في تشخيصها فلا يمكن ان يبق لمرة واحدة
 مثلا في هذا الزمان لا في الزمن السابق واللاحق اذ لو فرض وجوده في غير ما يمكن ان يكون
 بل غير اللان اما غير متاخر عن المزموم في الوجود متاخر عنه في الوجود الاول ما لو كان
 ذات المزموم كالحركة والصوت والذات والاشياء في ما لا يكون كذلك كالسواد للجسم اعلم
 ان وجود الشئ في نفسه اما عين وجوده بغيره وهو الصفة كالسواد اول وهو الذات فالاول
 يجوز الاستغناء منه دون الثاني لعدم امكان الانصاف به لان وجوده لنفسه ليس عين وجوده
 بغيره وبسم باسم الجابدين ما يشق سده كالتقال والتعارف لمشعر لكن الاشتقاق فيه
 لمحور النسبة الى الجابدين باعتبار اول الامر مثلا او تاثير التضرع لا باعتبار الانصاف للمبدء
 وقيامه به وبغير هذا الاستغناء جليلا ولا للاحق حقيقيا اعلم ان الاسماء اي مسميات العا

فان العقول
 المجردة وساطة في الوجود

فان الصادر الاول
 نفس الارتباط وان ارتبط
 بالمبدء نعم بنفسه فانه نفس
 الاول لا يقيد له غيره
 نفس الوجود

فان الصفة
 وجود الاشتقاق منه
 دون الذات

فان الامر بعينيه
 الاسم للشيء
 العاجب تغا

والقادر ونحوهما موجوده بوجود الواجب ثم وبما ينشأ عنه ثم بغيره صفة باعتبارها
على كثيرين وعدم صدق الذات عليه لا يجوز ان لا يستلزم لها في وجود الواجب
بالعالم الربوبي والصدق لا يفي من الكثرة بحيث لا تعد باعتبار كثره المتعلقات كالعلم
بزيد وباحواله والعالم بغيره واحواله وممكنه والفايق من الذات الحجة بانها هو الزوج الا
لان الواحد الغير المحدود لا يصدر عنه الا واحد كذلك وسائر المحلوقات فان بقية
من تلك الاسامي وهو الخلق في ايجادها لان الكثرة لا يصدر الا عن ا كثره ووجودها
على حسب ترتيب عللها ولا يلزم تعدد الواجب والحال في كونها غير الواجب ثم بمعنى
استقلالها وعدم استقلالها في الوجود كانه انبثاقا بالنسبة الى الوجود والافاضات
الواجبة لاضافه والاربعية الاسم المستعمل في هذا المعنى والاربعية اسم هو معناها
لا اللفظ واما ذات الواجب ثم اعني الوجود بالحق فلا اسم هناك ولا رسم ومع عينيتها
بذلك المعنى يتاخر عن تلك ثم في المرتبة لا اعتبارها اليه ثم وفي الذات عنها فكل
العوارق بعد عالم اناسوت وفي عالم الملك نعم اليم وهو عالم الشهادة والكم والاعا
الحساني وعالم الملكوت وهو عالم الخلق الباطن وعالم الحركات وعالم الحروف وهو
الا لند سرادق الجلال وحضرة الصمدية وعالم اللاهوت وهو الوجود الحق في ذاته
لا اله الا هو واعلم ان كان اسماء الله تعالى المعنوية كالعلم ان الله موجودات كالعلم
ونحوه موجوده بوجود الواجب ثم وبما ينشأ عنه ثم بغيره صفة باعتبارها
الطبيعية موجودة بنفس وجوده ونحوه وبما ينشأ عنه ثم بغيره صفة باعتبارها
بوجودها لم تدبر بوجودها بالحق لا يخرج الجواز وعدم الوجود حقيقة كذا في اشياء كحركة الخيل
السفينة وانما هي موجودة حقيقة لكن على وجه الاستسهال في الحقيقة العرفية وفي الحقيقة
المستغلة كانه لو ان المهيئات كالزوجة بالذات الى الاربعه فهي من واجب الوجود نعم
كثرتها وتعددتها واحديتها لذات المقدس التي لا شبيهة كثره في ذاتهم ومعنى العينية فيها

لو تم تلك
الاسماء

في بيان ما لا يؤول الى الراجح
كأنما انما سوت مثلا

في المهيئات
اعني ان تلك
الطبيعية موجودة
بنفس وجودها
تعالى وبما ينشأ عنه

عدم خروجهما عن الذات ثم خروج مباينة الى مباينة اخرى من شئ من شئ بمعنى كونه
شئنا فان الشئ بينهما وجودا بقا وكونها اشياء وموجودات بغير وجوده ثم فيلزم استقلالها
وعدم افتقارها اليه ثم ومع ذلك ففي غير تعبد واختار جده عنه وبما ينشأ عنه صفة
غاية البينة تكونها بغيره بل العنصر عينها وذات لها والله الغني المظم فانه تعالى
داخل فيها لا بالما رجعة الى كقول شئ في شئ وخارج عنها لا بالما بية اعني كقول شئ من شئ
فمنهم من العينية هنا اثبات غاية الافتقار واستقلاله شئيتها في شئيتها وفي
عالم بل استقلالها في الوجود والشئية بمعنى لا شئيتها الا اثبات التعدد في الوجود
الشريك له ثم ولا اثبات الكثرة في الذات الاحدية فذاته نعم كل معنى التمامية والجمعة
لا بمعنى ان له بعضا وذلك الاسماء والمهيئات كل بمعنى الاحاد بالاسم لكل المعنى وبعد ثبوت
عينيتها لذاته نعم بالمعنى المذكور يثبت جميع صفاته نعم لها فيكون كونهما واحدة وعالمه
وقادته ومربية الى غير ذلك من الصفات لكن جميع ذلك بالعرض كن لا بالتجوز بل بالمعنى
اعني استقلالها عالميتها مثلا في عالميتها نعم كاستقلال الوجود ما في وجوده بل
يلزم كونها مع كثرتها واحدا لان وجودها وتقومها بالاد الواحد البسيط من كل وجه
الوجود بالحق لا هي وهذا معنى الكثرة في الوحدة فالاشياء اي جميع المحلوقات لها وجود
المهيئات ونسبي باعتبار ذلك بالاعيان الثابتة وهذا الوجود والعالم مقدم على عالمي
الامر والخلق ولها اية وجودها وهي ينقسم باعتبارها بالامر والخلق اعني عالم الحركات والمقادير
وهذان العالمان متاخران عن ذلك العالم وذلك الاعيان الثابتة علومه وعلومه تعالى
وهي بعضها عالمية الحق وعلومها الاشياء في الاعتبار الاول صفة له تعالى وبما لا يتصور
الثاني صفة للاشياء فان العالمية والمعلومية متقاربتان لا بد من اتحاد مصدرهما
وعدم تقدم احدهما على الاخرية الوجود ونسبة الصانع الاول الى عالم الخلق كسبته
ذات الواجب الى تلك الاعيان الثابتة اعني نسبة الوحدة الى الكثرة وجميعه لوجودها

في نسبة الصانع الى عالم الخلق ونسبة الصانع الى الكثرة

ما دون واستهلا لا كثره فيها وهذه الكثرة في عالم الخلق يرجع الى الوحدة اعني الوجود الواحد
 من الحق تعالى وهو الغني عن الاول والصادر بالاول والتعدد والكتلة اما ذوات من التعيينات والكمالات
 ومن ثم يقع عالم الارض على تعديله وعدم تغيره مع اطلاقه وعدم تعدد خلقه في عالم الخلق له
 وزواجره وتعدد وانه نعم لا يتغير صفاته ولا يتبدل احواله وهذا معنى الوحدة في الكثرة
 فكما ان وجود الاشياء مستهلك في وجود الغني عن الاول ويعتبرها بمنزلة صفة لا
 وجود الغني عن الاول بالانتماء الى الوجود الواحد كذلك اذ قلنا ان وجودها قد رتقا
 وسائر صفاتها مستهلكة في اماراد وجوده وقد رتقته ومفهومة له كما ان اماراد وسائر
 صفاته كوجوده مستهلك في امارادته تعالى ووجوده وسائر صفاته وهذا معنى قوله نعم وما تاتوا
 الا ان يشاء الله **قوله** يا سرخس من فطر الله الحيوانه انتم لما كان وجوده غير محدود
 ولا ناقص وانتم البشر لا تدركون الا الامور المحدودة المعينة لا يمكنكم ادراكه وحقي وجوده
 مع غاية ظهوره لان جميع الاشياء ظاهرة بكميت غني مظهرها لكن لما كان ظهوره غير محدود
 ولا معين خفي على من لا يرى سوى الحد ومعلوم ان غاية الظهور هو الظهور لغير
 المحدود **قوله** يا من لا يذوق كرامة العطاء الاحوط كرامته انما لا تزيده كما لا يدرى ما هو
 انما يزيده كرمه وجوده اعني خلقه فانه لا يدرى قدرته وقسطه ولا يتفحص بل
 تزيد كرمه **قوله** لا تنزهوا الله الاشياء وجه الحج به وبين قوله نعم والله المثل الاعلى
 ان الماراد بالاول هو التشبيه والتنظير اي كشيء شئ اخر مما ياتيه في الوجود بغيره
 عزله وهذا منه عن اذ الاشياء سانية له تتم بغيره صفة لا عزله وما المثل بمعنى
 الايز والحكاية فلا تاس به وهو الماراد بالاشياء الثانية وانما قلنا باستهلاك الاشياء
 الثابتة والغني عن الاول والوجود الواحد يعني بغيره بمنزلة صفة لا عزله وعدم
 حزمها عنه خروج شئ عن شئ اذ بدون ذلك يلزم التركيب والتعدد في الوجود
 من الوجودات فيكون محروما ويتركب من الوجود والعدم فسر على ذلك ما ترى في عالم

في معنى قوله
 يا من خفي من فطر
 الله

في بيان معنى قوله
 يا من لا يذوق كرامة
 العطاء الاحوط

في بيان وجه
 استهلاك
 احوال الناس
 وغنى في الوجود
 الواحد

الخلق

الخلق بالنسبة الى الواجب والغني عن الاول اذا الصانع الاول الغني عن وجوده كما عرفت ومن
 مركب من عدم وجوده ما دون عدمه ففقد له واستهلاكه في عالم الخلق في عالم الامر
 وعدم حزمه عنه خروج عزله هو معنى قوله نعم له ويكون الوحدة عين الكثرة **قوله**
 ذوات الاسباب لا عزله لا باسبابها بشكل بان البرهان قد يكون اينا يستدل منه من المعالي
 الى العلة وبانه لا يكون يمكن اذ ذلك ذات الواجب تعالى حتى يستدل به على الاشياء وبان
 البرهان ما يفيده اليقين والدليل لان لا يبعد كما قرر في محله فلا يكون من اقسام البرهان وان
 يجاب بان الدليل لان يرجع الى الدليل الغني عن العلة على علة ما ويستدل اليقين بها في
 الاستدلال بالخلق على الواجب نعم فان المعينة على الاسكان تكون متضمنة لقوا الاسكان عند
 الاستدلال واجب ما فقد استدل بالعلم على المعنى الاستدلال على ما وهذا الدليل برهان
 بغيره اليقين بجله لكن لا ينبغي اليقين بجله بغيره فلا يكون برهانا بالنسبة الى العلة المعينة
 وفيه ان العزلة كون الاستدلال بالخلق على وجود الخلق في لا الاستدلال به على الاستدلال
 الخلق فيكون الدليل متبعا ولا ريب من الاستدلال به على نفس الخلق في لا **قوله** ان وجود
 المحركات من الاضائة والاشياء الواجب بيان ذلك ان الاضائة قد تكون خارجة
 عارضة لوجودها الممكن كما لا يمكن للغرس وقد يكون لازمة له كوجود السوار للبحر فان
 وجوده غير وجوده معروضة لكن يلزم وجوده في غلبة الاضائة الى معروضة اعني وجوده الاضائة
 فان مقتضى الاضائة غير مقتضى السوار ولا من مقتضى ان يكونا متحدة في الوجود فتكون
 الاضائة من لوازمه الغير المتأخر في الوجود كالظن والاشياء الشمس قد يكون وجودها الممكن
 غير الاضائة في الوجود في المحركات بالنسبة الى الواجب تعالى من القسم الاخر لا من الاولين
 والالزام استهلاكها في الوجود وبغيره نعم بغيره عزله ويلزم من ذلك اتحادها
 التركيب في الواجب كما ترى ويلزم ايضا وجبه الوجود وعدم الحاجة الى الواجب نعم
 فلا ريب ان الاضائة لا قلها بمعنى انها مرتبطة بنفسها لا بما يربط عليها ولا من كونها

بيان وجه الاستدلال بالخلق
 في عالم الامر

بيان وجه الاستدلال بالخلق
 في عالم الامر

واحدة الوجود والمجمل بالذات ما يكون اثر الجعل بالاضافة هو المنافي بالذات للعدم وهو
 لان الحقيقة مساوية شتيها الى الوجود والعدم فلا يمكن ان تصير شافيا للعدم بنفسها بل بالامر
 خارج زايد عليها هو المسمى بالوجود والا لزم كونها شافية للعدم غير شافية له وهو صحيح
 التقيضين والمقتضية تتبع ويجعل بالعرض لا معنى الجواز بل معنى الاستبعاد اذا عرفت ذلك
 فتقول لا بد من سبق العقل للمضاف اليه على الاضافة لانه مقوم لها كما في الاستبعاد المضاد الى
 البعض فكما لا يمكن العقل ابتداء البعض بدون تعليلها كذلك لا يمكن معرفة وجود الممكنات
 بدون معرفة الواجب ثم لمقتضى ما عرفت ان وجودها نفس الاضافة وكان تصور الحقيقة
 بالكون لا يمكن بدون مقتضى جزائها ليقومها به كذلك لا يمكن معرفة الممكن بدون معرفة الواجب
 تعالى لما عرفت من تقدمه به **ثم** **قد ورد** في تفسير قوله تعالى وهو وجه ربك انه سمع ما قل
 وجه الله وهو مشاؤه الى بقائه الصادق الاول وعدم فناءه لانه من صفاته تعالى في
 باقية ببقائه وان كانت صانعة وانما سمع وحده لانه لا زوجين من جهة بواجبه الله من
 جهته بواجبه الخلق ومعلوم ان الصادق الاول هو السور المحمدي ثم ان الوجود ما ياتي في
 العدم بذاته اي يكون شافيا له مقتضى فاشد لا امر زايد وكذا لعل العدم ما ياتي في الوجود بذاته
 كذلك وكان الوجود ثم لا يتصف بالامكان بل بالوجود لا انا ان يكون واجبا بذاته
 لذاته ان يكون واجبا بنفسه من غير انشاء الى جاعل وموجب خارج كوجود الواجب ثم وجبي
 بالعرض والارادة وان يكون واجبا بغيره فكذلك لا لذاته بل يحتاج الى مقدر وجاعل خارج
 عن ذاته ويسمى بالعرض وهذا لذاته تعالى ما دام الذات كلابين انها الشافى الى الاول مع لزوم جهة
 الاول كذلك العدم ثم لا يتصف بالامكان بل بالامتناع الا انه اما ان يكون متصفا بالذات
 لذاته من غير استناد الى مقدر ويسمى بالامتناع الذاتي واما ان يكون متصفا بذاته لا لذاته بل بحكمة
 خارجة عن عدمه كذا الوجود ويسمى بالامتناع الغيري ولا بد من شافيته الى امتناع الذاتي لعدم
 العقل المستند الى عدم الواجب ثم فان الامتناع بالغير والشافى بالذات فقد ظهر من ذلك

تفسير قوله
 تعالى وهو وجه ربك

ثم
 لكن

ان الحال يمكن اشتراكه لثلاثة باعتبار كون احدهما مع الآخر او كونها معالين ثالث كما يمكن
 التلازم في الوجودين العلم ان تعين البعض الاول ليس مع الواجب اذ ليس له تعين حتى يتبين
 عند ذلك والمعلل للشي لا يكون فاقدا بل تعينه من خاصته مرتبة ولازم من لوازمه وتعني
 فانه وسائر الموجودات تعينها ناش ومتم تعين الوسايط كتعين العقل الاول من تعين البعض
 الاول وتعين العقل الثاني من تعين العقل الاول وهكذا وليست تعينها متم له
 لما تروى لزوم صدور الحد ودرن غير الحد ودر الوجود الغير المحدود والجامع لا يصدر عن حد
 وجود جامع غير محدود كالنفس الاول فالوجود بما هو وجودي مع قطع النظر عن التعين
 ليس الاضطرار ثم وهذا معنى لا عقل في الوجود الا الله اي في الوجود الاطلافي اي بما هو وجود
 لا في الوجود الا لخاصته بما هي خاصة اذ مع قيد التعين فغال اعتبارا بما هو موجود لا عقل
 فيها الا الله لا بما هو بهذا الاعتبار اي مع قيد الخصوص والصدق من المعين من فعل العبادي
 يصدر عنهم الخصوصيات والتعريفات من جهة تعين انفسهم وذواتهم فان التعين
 لا يصدر الا من التعين ولا يصدر متصفا لا التعين لان الوجود العلم الغير المحدود ولا بعد
 الا وجود غير محدود فاسنا وصدور اصل الوجود والمعرفة كاستناد صدور التعريفات اليه
 ثم كلاهما كغير العلم ان الشر ما متصفا العقدة ودرن الواجب ثم وهي الشرايف والمساكن
 واما المغلوب في الخبر فممكن الا انه صادر عنه ثم بالعرض ودر له كذلك لا معنى الجواز كونه
 جالسا للشيء بل بحقيقة كنه ثانيا وبالعرض لا اول والثالث من قبيل لوازم الحقيقة و
 بالعرض هنا عدم تعلل جيل اخر بالشرايف كتعلله بالخبر بل تعلل جيل واحد بها جميعا
 لا بالخبر صلا لا بالشرايف كما لا لزم الحقيقة ودر الحقيقة الى المقدم والوجود فالخبر
 فاسطة تعلل الوجود بالشرايف بمعنى عدم عروضة له حقيقة كانه حركه جالسا للشيء بل بحقيقة
 عروضة للخبر كما تروى فاسطة الشر والما بوجوده متعلا استعلا كونه في وجوده بالخبر عدم
 كونه شافيا مستغلا فيه اذ ليس له مشيئة سوى مشيئة الغير كالنفس له وجودا لا بوجوده كما

ان
 تعين البعض
 الاول ليس محلول
 للواجب

ان الشر ما متصفا
 الصدور من الواجب تعالى
 فاما ما لمغلوبه في الخبر
 فممكن الا انه صادر
 عنه ثم
 بالعرض

بالنسبة الى الوجود والاعدام والاستعدادات والمفاهيم التي بها يمكن ان شر ومعلومة
 في خبرية وجودها ومع ذلك موجودة صادرة عن الواجب لكن بالعرض كما قد وليت اعداها
 صرفة والا لرصير المحكم معدا للمفاهيم فانفس ويحصل ان يكون تلك الاعداد والنظام
 موجودة غير صادرة عن الواجب فلا يكون الشرح صادرة عنه نعم بل هي من لوازم الوجود وخواص
 المراتب فانه يلزم صدور الوجود عن غير نعم فيكون له شريك والمزاد الشرحا بالعرض والاعراض
 فالشرح حقيقة لا يكون الاعداد **ما هو المصالح** الى ان الحكم والمصالح التي في وجودها العارضة
 غائبة الصدور عنه نعم اي علمه نعم بها علة لايجاد وسبب لتاثيره وذهب الاشاعرة
 الى ان افعالها تعاليت معللة بالاعراض اي ليست لها علة غائبة وتفصولا عن لزوم
 في افعالها تعاها على الحكم والمصالح وان لم تكن مرادة له نعم وقد ذهب اهل الاشاعرة
 الى انه تعاها على الرضا ومحتاج ان علمه نعم بقاءه وحضوره في رضاء وتحتها وانها
 بقاءه لان زعم الكمال وعلمه بقاءه يستلزم العلم بلو اذم فانه بالعرض يكون عويضا بالعرض
 مللا عنها ومناسبتها لادانته فان لوازم الشيء لا يكون طائفة والذات لما كان عين الكمال
 وحققا لم تكن تلك لوازمه غير بالعرض فيكون راضيا بها بالعرض وهي تكون مجبوبة كذلك
 والمزاد بالرضا والحبوبية اذ ان الملائكة كان الارادة اذ ان الملائكة يكون نعم مراد
 يكون ارادته نعم علمه بقاءه لمكونه اذ ان الملائكة فيكون مراد لذاته بالذات واللوازم
 بالعرض ولما كان فانه تعين النظام الفاضل بعين غائبة وجمعه لسائر الوجودات فعمله
 بقاءه علمه بالنظام الفاضل وارادته لم تكنها عين العلم فيكون عالما بنظام العالم على الو
 الفاضل ويريد له لكن بالعرض وبالشيء لذاته فان العالم من لوازم ذاته وعللا وعكسا
 لنظام وجوده فيكون العلة الغائية في وجود العالم ذاته نعم والمقصود بالاصالة ذاته لذاته
 بسبب علمه بقاءه علمه العالم وبارادها ارادة كما قد لم يرد لامر غير الذات وبالجملة لما
 اراد الذات لا ارادة الذي هو العلم بالشيء وبذلك الارادة اذ هو بالعرض وادع وحكم ومحتاج

ان افعال الاعداد
 مستترة على الحكم
 والمصالح

تكونه

لوازمه

سوى الذات وذهب لمشائون الى انه فاعل بالعناية اي بالارادة ومعنى العناية
 علمه ثم بوجود العالم على حسن النظام والوجود الفاضل وعلله بما فيه من وجودها الجوهري
 والمصالح فاجدها لهذا العلم وهو العلم بالاصح وهو عين الارادة عندهم فيلزم كون
 الحكم والمصالح علة غائبة وباعثه لتاثيره الفاعل وهو عينه قول المعز في العرف
بمن الاعمال والصفات كالعرف من العرض والعرف كالاسود والسودا وعبارة اخرى على الفرق
 بين البسيط والمركب فالعالم ان كان بمعنى العلم كان صفة وان اخذ فيه الذات مع العلم
 كان اسما ثم ان الاسماء والصفات قد عرفت وجودها بوجودها وكذا ذلك للكلية
 الطبيعية لكن وجودها بعد وجود الاسماء والصفات اي متأخرة عنها في الوجود لا في الوجود
 الاسماء وانه ذلك الوجود يلزم وجودا خارجا لا في الحقيقة بل كونه وجودا خارجا للاسماء
 ثم ان كنه الذات يسمى بعالم الاعداد وعين الغيوب وعلم الاسماء والصفات والاعيان
 الباقية بعالم الوجود بعالم الالهية ووجه كنهها عالم الالهية ان سبب بقاءها ومصدرها
 للعالم انها هي الاسماء ونحوها اذ لو كانت الذات نعم معدا فالمفاهيم موجودة
 وعالم ونحوها لم يكن معدا وبخل منه فصدوره عند نعم بواسطة هذه المفاهيم باعتبار
 كونه معدا لها فهي علمه على الاشياء فتسمى بعالم الالهية وعالم الاسماء لا محبة لنفس
 لا محبة لذات الذات اذ لا يكون الاشياء مظاهر الاسماء معلولينها للاسماء والمزاد بالحقائق
 كونها آية وليد عليها والصادر الاول مظهر للاسم الكمال مع وطوله لا في كل جامع
 وسائر الاشياء كما كوث في شجرات من الصادر اذ له والمزاد بالعكس والشيء ما ينبغي من الشيء
 من غير ان يتغير من شيء او يزيد من يارده عليه كاله وما ليس له وجود مستقل بل وجوده
 محوطة بالشيء والغفر والاستهلال في وجوده في العكس بحيث لا يمكن اطلاق شي من وراء
 عليه والمزاد بالفضل فيما دربان الشيعة خلقوا من فضل طينتها هو الرشيعة والعكس
 الصادر الاول يسمى بالفضل والجود والرحمة **في افعال الجاهل** وعموم تدبره نعم ذهب المعز الى

ان افعال الاعداد
 مستترة على الحكم
 والمصالح

ان افعال الاعداد
 مستترة على الحكم
 والمصالح

ان افعال الاعداد
 مستترة على الحكم
 والمصالح

الى استعمال العباد في افعالهم على ان علة حاجته المكن الى الواجب والحدوث وعدم
 اليه في البقاء فينبغي ان يخلق من الحق ثم عندهم بغير ضرورة لاصفة ويلزم منه الشر والحق
 هو وجود الفعل كوجود الذات بمعنى استعمال افعال العباد في فعله نعم اعني الصادر الاول
 كاستعماله لوجوده في وجوده وكل استعمال عليهم فإرادتهم وقد علم في علمه وإرادته وقدرته
 كما قال ثم وما تضافون الا ان ذلك الله والمزاد بالاستعمال النفع للمفوضية والمفوضية كما قال
 بان من الاشياء المتوهم لها وبنا لاشياء عند الخلق له وهذا معنى من جهة السعة فكأن
 الوجود واحد بمعنى ان ما يجب لذاته بغيره وما هو الغنى المكن واحد وسائر الوجودات تبع له
 واستعمال بمعنى ان قوامها به ولا حول ولا قوة لها الا بداء بقوله الاضافية لكن ذلك
 العام والمريد والقاسر والتفاعل حقيقة واحدة بمعنى استعمال كل علم ومريد وفاعل في
 عالميته وفاعليته ومريد به الوجودات لانه انما هي وحكايات عن الاسماء والاشياء
 وذواتها لم تكن ذاتا لتعقبات مظاهرها لان المظهر هو واسطة ظهور الشيء والشيء كما لم يكن العكس
 ومعلوم ان ذواتها لم تكن ذاتا وسائط لظهور الوجودات والوجودات فابتنه عن الاسماء فتكون
 مظاهرها والوجودات انما كانت ضعيفة محدودة بالنسبة الى الوجودات التي يمكن احاطتها
 بالاسماء والضعيفة المحدودة لها فان الحدود والضعيف لا يمكنه احساس غير المحدود
 انه من الاسماء يقتضاها وبينها وبين الاعيان الشائبة قريب وكذا بين الاعيان الشائبة في
 الوجودات لا من قبل الترتيب بين الاربعة والزوجية يعني ان بعضها لا يتم للآخر من قبل
 الهيئات وذلك ان ترتيب سبب لترتيبها في الخارج عند ذلك الترتيب ثم ان الممكنات لا يمكن
 في وجود بعضها مجرد الامكان الذي لا يوقف على الامكان الاستعداد في اعني المادة و
 المدية ولتتم ايجاد مثل ذلك ابداعا وقد لا يكفي في وجوده هذا ذلك بل كما بدنا الامكان في
 الاستعداد في اعني سبب المادة والمدية وفي ايجادها يتكون الاول كالمجردات والتمكينا
 والباقي الثاني كالمركبات من العناصر ثم ان الترتيب بين الموجودات ووسائلها بعضها

في جميع الاشياء
 في جميع الاشياء
 في جميع الاشياء

في جميع الاشياء
 في جميع الاشياء
 في جميع الاشياء

لا وجه

في وجوده وليس بالاجاب والفاعلية بل بالانداد والفاعلية اي الوسا لظهور الوجود
 من ذن الجود وذلك في القسم الثاني المسبق بالامكان الاستعداد في الوقت الوجودية
 على استعداد المادة والتهيؤ للعبثان الصورة واسا في القسم الاول اعني ما يكفي في وجوده
 الامكان الثاني فالوسا لهذا المعنى حصوله الامكان الثاني بمعنى ان مكان وجوده واستعداد
 موقوف على وجود المتعة وبه وند متبع وجوده ونظيره ان من صور التمسك اذا وقع على
 شيئا اضاف ما يتبادر لكن المعنى المتبادل حقيقة هو التمسك لا المحاطة اذ مونة قد لا تكون
 حقيقة وانما هو واسطة لوصول صورة التمسك اليه المراد بالثبوت في قوله لهما الايمان انما
 هو الشبهة المفهومية في مقابل السببية الوجودية وهي الكثرة في وحدة فائدة جمعها
 الوجود الاخر وهي مستهلكة فيه والغير الاول مونة عليه الحق الانشائية ومربطة بالحق
 وفي له عموم علمه وقدرته وارادته تعالى وجوده العالم ومعه والنفس الرحمن وهو عين
 الوجود والتاثر وعين تعلقه تعالى ثم وتعلق علمه وقدرته وارادته كل ذلك لان ذن
 نعم لما كان كلياً جامعاً غير محدود ولا يصدق منه الاشياء على جميع كذلك وبواسطته
 عنه سائر الاشياء فهو عين ايجادهم نعم للاسباب مرتبة مرتبة الفاعلية والفاعلية والآلة
 والاحاطة وكله الذات والفاعلية وذو الفاعلية وذو الاحاطة ومن ثم تقدم التور
 المحرك والعلوي على جميع الاشياء ومن ثم قال كنت فيها وادم بين الماء والطير وقال الله
 ثم كنت ولما وادم ثم ونسب ايضا بالاشياء لا الشريعة اما الاضافة فلا تدع مجعول بالذات
 فهو نفس الارباب الحق وسائر الاشياء مرتبطة به نعم بالارباب والارتباط عين الاضافة
 واسا لا شائبة فلا تدع اضافة ونسبة الى اشراف نور الذات او باعتبار رتبة اشراف نور
 يوجد الاشياء وهو المراد بقوله وما امرنا الا واحداً وفاعليته اطلاقاً غير محدوده
 بالتهيئات وحسوسيات الفاعليات فتعقله اية فعل اطلاقاً غير محدوده وهو المعنى الاول
 وبهذا الفعل الفهم حصل الوجودات كل في مرتبة ومن ثم قرئ قوله تعالى الرحمن على العرش استوى

في جميع الاشياء
 في جميع الاشياء
 في جميع الاشياء

ثم فاعليته

الاشعري ولا نفويض بمعنى يتوهم ان لا يكون كما يقوله المقرئ بل المراد ان لا يكون في غير
 كونه مجبور او بالعكس والمراد باستهلاك الاشياء والعنفين الا قدس فخرها الله وتوهم
 بدون مقصود يتوهمه وغناه عنه وقدرته على اختراعها وجودها وبقائها لا وجودها
 استهلاكها والعوا **الاربع** عام الاحدية وهو الوجود المجتهد الذي هو كنه الذات وتمام الوجود
 والالوهية وهو عالم الاسماء والاختيار الثابت وتمام الامر الى المصادق الاول وتمام الكائن
 في العالم الثاني مستهلك في الاول وعينه معنى الفناء والاستهلاك فيه وهو الكثرة في عين الوجود
 طبعها الثالث بعد الاولين في المرتبة ومستهلك فيهما وبين العالم الاول معنى الفناء والاستهلاك
 فيه العالم الرابع بعد العالم الثالث ومستهلك فيهما واسلوا وودوا وعالم الارض مستهلك فيهما
 الخلق ومجرب في كل عصبية في الخلق مجرب في العرش ومنه كذا مع ان عصبية الخلق
 متوهم في الجمع كدركه وهذا معنى الوجود في الكثرة **فرا** ان بعض عوالم الارض والخلق الحقل
 واغثال والطبع وعالم الخلق ظل لعالم الارض الموجودات شأونه وطوره ومثل له بالكلية
 الطبيعي والحيواني من حيث جفا عما مع الكثرة وبما واجد الخلق كذلك انفعال العباد للخلق
 لتفعله نعم وطوره الذي هو النفس الا قدس وتوجد تفعله نعم باعتبار وحدته الصادق
 الاول واستهلاكه ساير الموجودات وعينه يتوهم لها بمعنى يتوهم صفة ومعنى لا جبر
 ولا تفويض ان العباد مجبورون اي متوهمون في عين الاختيار وختارون في عين الجبر
 لاستهلاك الارادة وقدرتهم واختيارهم في رادتهم وقدرتهم واختيارهم وبما يتوهم في عناه
 ان ارادة العبد ومركبه وعينه على اعداءه المتقابل لا فائدة التصور على تفعله منه ثم **فرا**
 حاصل قوله لا جبر ولا تفويض ان العبد في فعله مجبور وختار من جهة وحيدة واحدة اي
 غنا من حيث انه مجبور ومجرب من حيث انه ختار لا ان ختار ومجرب من جهتين ولا ان ختار
 ناقص ولا ان مجبور في صور الاختيار بيان ذلك ان المراد بالجهتين التوهم والاضطرار
 في الجبر بمعنى الجبر والاضطرار العبد فاعل بالقوى اي يمكن ان يصير فاعلا بالفعل فبعد

حاصله
 في بيان قول
 لا جبر ولا
 تفويض

التصور

المتصور شي وارادة والشوق اليه وحركة العضلات يصير فاعلا بالفعل فوجود الفعل كان
 بالقوة وقد خرج من القوة الى الفعل فبعد التصور والشوق والارادة وحركة العضلات يعني
 الوجود والصورة على الفعل فكان ان الاحيان موجودة بالنفس الا قدس كذلك انفعال العباد
 موجودة في فعله الوجود الخاص التامين على الفعل جبر واختيار اما انه جبر فلا انه مجبور
 متوهم كاعتق وامانه اختيارا فلا انه مستهلك في اختياره الفاعل الاول بمعنى ان ليس باختيار
 اختياره يتوهم في معنى جبره شي من شئ والارادة التمهيد في اختياره وقدرته اختيار
 العبد بل باين له يتوهم صفة والذات نعم احد يتوهم في فعله النفس الا قدس جبر اختيارا
 والموجودات في عالم الخلق كلها لانه لان الوجودات بمنزلة الحروف المقطعة والمحيات
 والنبتات الموجودة بها بمنزلة الحيات الحاصلة للحروف كالحرارة والمكون انما بها في
 الكلمة وتولد من تلك الحروف فالوجودات صغيرة هنا بمنزلة الحروف وتلك الحروف الاعراض
 لها بمنزلة الصور والنفس الا قدس بمنزلة النفس بالتحريك الذي يتطور ويتصور بالحرارة
 والكلمات باعتبار الخارج ومن ثم يتوهم النفس الرحمن فكان ان الحروف والكلمات مستهلكة
 في النفس بمعنى عدم يتوهمها له يتوهم عزله مع كونه غير ان لا يمكن عملها عليه كذلك
 كذلك الوجودات بالنسبة الى النفس الا قدس فالناطق في الكلام هو الله نعم وساير الخلق
 كلمات الله نعم وعالم الارض بقدرته بالتحريك ثم ان لفظ الله اسم جامع يظهر معنى الكل اي
 العقل الاول وهو السور العلوي **فرا** ومن ثم قال **فرا** اننا لم نقطع تحت الباب فالف هو الله
 الباب هو النفس الا قدس اذا كان بلا نقطة وهو جبر متيقن بتيقن لا شر كمرئى الله والذات
 فاول تعبد بتفعله فانه كان النفس الا قدس لا تعين له في نفسه فاول تعبد بتعبد العقل
 الاول وكل منظر مربي رب نوع وخليقته وحاصل قوله لا جبر ولا تفويض ان العبد ليس بالعبد
 مستغلا في فعله مع كونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلا ان تصور للفعل والتصور في البناء
 وارادته وساير اسباب فعله حادثة مخلوقة ناشية من الله تعالى منه والارادة التسلسل

فيها تعين
 مطالب
 حلية

حاصل قوله
 لا جبر ولا تفويض

ايجاد الاشياء لان قابلية الشيء للوجود شرط في تأثير الفاعل اذ يستحيل التأثير في المتع والمنتفع
 ليس بشئ حتى يتا في ذلك فهو قدرته فان متعلق قدرته هو ما يصدق عليه اسم شئ اعني الممكن
 فلا يخصه بغير قدرته وانه بكل شئ علم وقدرته على كل شئ بقدرته الفاعل تمام فانما عليه لا نفس
 فيه ولا اجزاء وانما النفس والتصور من جانب المتأثر فلا بد ان يصير المحل قابلا لتأثير قدرته
 الفاعل والحقائق مختلفة المراتب بحسب زواياها والترتب بينها فان لها معنى ان التقدم
 مقتضى ذات المتقدم والتأخر مقتضى ذات المتأخر وجود المتأخر في مرتبة المتقدم يمنع ذاته
 تاتي عنه فلو وجد النفس في مرتبة العقل لم يكن نفسا كما في اجزاء الزمان فالمرتبة المتأخرة
 من حصر الواجب تعالى لا يمكن وجودها بالواسطة فلو لم يصدر منه تعالى شئ بوجه
 لزوم ان المراتب المتأخرة عن الوجود في مرتبة قابلية العبد مع عدم استقلاله
 فيه بان الممكن اذا كان علته لا يصدق عليه اعتناء عدم معلوله اذ من جهة الفاعل عدمه
 علته وعدم علته وهكذا الى ان ينتهي الى واجب ينتفع عليه العدم فالواجب هو الساد
 لجميع اعتناء عدم المتعم واما الممكن فاما لا يصدق عدم معلوله الناشئ من ذات الفعل لا عدمه
 الناشئ من ذات العبد فيلزم لوجوب الفعل والساد لجميع اعتناء عدمه هو الواجب من العلوم
 ان الشيء ما لم يجب ولم يصدق عليه اعتناء عدمه لم يوجد ففاعل فعل العبد بهذا الاعتبار
 اي من حيث انزاع جميع اعتناء عدمه هو الله تعالى ومن حيث ان العبد ساد لعدمه الخاضع
 اي عدم فعله الناشئ من ذات الفعل باذن الله هو العبد وحاصل هذا الوجه يرجع الى
 ان العبد قد على قريب ولفعلة اسباب بعيدة والعبد وان ساد عدم فعله الناشئ من ذات الفعل
 الا انما لم يكن ذلك الا بعد عدم العبد الناشئ من ذاته وساد عدمه لا يكون الا بعلمه
 ولا يمكن ساد عدم علته ان يصدق عليه ان ينتهي بالوجود بذاته لذاته كان ساد جميع اعتناء
 عدم الفعل بالواجب تعالى لكن بالوساطة فلا لا يجب ان علته علته الشئ علته لذلك
 الشئ فهو علمه العقل **البدن** خاص بما يحدث بلا اسباب طبيعية مادريه بل بما يقتضيه

وجه وجهه
 في تجرير التقويض

فيما يتعلق بالبدن

الاسباب الطبيعية خلافة كما جعل النار وادسا لما على ابراهيم والجملة هو ما عيى لان سعاد
 مادي وجهات قابلية بل من مجرد سبب فاعلى ما بر علوى وسببه ما طر واهتزاز علوى
 وحدث الشئ على هذا الوجه هو زاد الاعلى حيث يذكر ان كذا يقيد كذا ما خلا صفة
 يريدون ان انما ذلك ليس على الجري الطبيعي وقوله نعم يجوز الله ما يشاء ويشيئ لهم من البدن
 لما حدث على الجري الطبيعي وغيره من الانوار المنعشة في كبر الحور والائات وهو من حيث انه
 نفس ينقش فيه الصور شيئا فشيئا اسوا كما ان صور الامور الحادثة باستطاعتها طبيعة وجهات قابلية
 ام عيى فاعلى والنبي من حيث جنبه المنعشة بقا ما في ذلك اللوح وغيره ما قرنه فيه
 فربما كان المتفرق والمنقش منه ما يقتضيه الاسباب الطبيعية وعيى من مدخلها فاعلى واما من
 اتصال نفسه من اللوح المحفوظ وما خوطه وقرأته من اى من حيث جنبه العقيدة فلا بد
 فيما يقترنه سده وهو مقام اندك انبيائه وهو المراد بقوله تعالى مع الله وقت لا يبعث فيه
 ملك فترى ولا يبي مرسل قوله لا يبي مرسل فيحمل نفسه ثم ايقم لذاته في **اللوح المحفوظ**
 هو نفس الانسان الكبرى النفس المتعلية بالافلاك والصور المنعشة فيها صور كلية اى
 صور العقول التفصيلية التي تسمى بارباب الانواع والنفس بما هو نفس حادث متجدد متغير
 اى متحرك بالركز الجوهرية فالصور المنعشة فيها زمانا متدا حادثة متعاقبة متجددة وان
 رتبة نكتها متغيرت بتغير النفس وتجدد ما واما قيل له اللوح المحفوظ مع ان التوحيد تما
 المحفوظية اذ النوع عبارة عما ينقش فيه وتقول النفس انفعال ولا انفعال بوجوب سبب
 والفق لمنا فانه العقلية والخروج من القوة الى الفعل غير الحركة وهي من صفات الحوادث
 المتغيرة لغلبة جنبه العقلية فيه والشبهة العقلية فالنفس باعتبار عقلية محفولة
 وباعتبار جنبه النفسانية خيال متغير فاذن مراتب العقل اعلى مراتب النفس وهو هذا
 محفولة ولوح الحور والائات هو خيال الانسان الكبير وماء اللوح المحفوظ فيم بالاعتقاد
 هو علم انفعالي بالنسبة الى ما يترد كالقول وعلمه تعالى بالنظر الى ما يتخذ من العناجر وصورها

نفس
 واهتزاز

فيما
 يتعلق بالروح
 المحفوظ

ولا يمكن ان يكون تعالى وجودا ناقصا ولا لزوم التركيب بالاحتياج بل عدم الوجوب لذاته
 فان واجب الوجود من وجبه واجب الوجود من جميع الجهات وما لا يجب من جهة لا يجب
 من جميع الجهات فثبت ان تعالى الشئ غير فاعله وان الشئ بالذات صادر منه تعالى وهو تعالى
 وانما خلق الله الارواح كاليد مثلا هو الله مع آتة مائة منها وانما خلق الله انفسا
 منه تعالى بالاصالة غير فاعله والمراد بالقاعدة الاولى هو ان الصادر منه تعالى بالاصالة
 غير فاعله دون ما يصدر عنه تعالى بالذات والاشياء والشئ بما هو شئ فانه تعالى
 فاعله في الشئ والالات وجودها من حيث هو وجود ثابت له لا لا جهتها وانما
 لكونها مجموعا من العزى وهو خلق الموت مع انه فاعله واحد لنفسه اي الحيوة
 لا في مخلوق بالعرض كالشئ ولو كان مخلوقا بالاصالة لكان غير فاعله ولو كان الموت
 امر عديم لكان مع خلقه تفرده او خلق اسبابه علم ان الامتداد في الجهات الثلاثة
 ان اخذت من اي غير منه الى حد ما سمي جسمها طبيعيا وكان وجودها من احد متبادا الى
 النشأ الى حد ما اعني الامتداد لثلاث جهات في الحد وجميعها طبيعيا وكان عرضا وكن
 الامتداد في السطح والخط ان اخذت من المعنى السابق في سطحا طبيعيا وخطا كذلك
 ان اخذت من سطحا طبيعيا وخطا في الصورة عرضا ونسبة التعليم الى الطبيعي في الزمان
 الى الحركة فكان الزمان امتدادا في الحركة كذلك التعليم في الطبيعي فكان الحركة امتدادا
 والزمان قطعة منها كدور من انطقت كذلك الطبيعي من الامتداد والتعليم قطعة منه
 فانكوبارة عرضا في الشئ متصلا كان او منفصلا كالعقد فانه يتبع الشئ بكل متناه وحيث انك
 المتصل القادر بالامتداد اصطلاحا وتناهي الجسم انما يكون بالامتداد ولو لم يكن له امتداد
 لم يكن متناهي لما عرفت ان الامتداد عبارة عن الحد ولا حد غير المتناهي وانقسام انما هو
 للطبيعي من اسطة التعليم فهو من عوارض الامتداد بالاصالة وهو من الطبيعي بالعرض انما
 يوجب تعدد التعليم الى بعضين والى انفسه او اربع او نحوها ولا يتصور التعدد الى مع

في ان الشئ
 صادر منه تمام
 ويرفع الله
 من ان تعالى
 قد يكون فاعله

في حقيقة الامتداد
 في الجهات الثلاثة
 وكذلك الامتداد
 في السطح والخط

متن

الامتداد

عقد

عقد الجسم فان غير المتناهي لا ينقسم الى قسمين مثلا كما لا ينقسم فالانقسام موزع المتناهي والتقدير
 في الامتداد وتعدده ان تعدد الامتداد عبارة عن التعليم الى مقدار فقدر الجسم الطبيعي
 هو الجوهر الذي يمكن فرضا ابعاده متناهية يمكن ان يتخيل فيه خطوط ثلثة متناهية
 غير محدودة بحيث يمكن ان يتخيل فيه امتدادات ثلثة متناهية امتدادا بلا تخيل متناهية
 وتحددها هي ان يكون في الجسم شئ في جهة الجهات الثلاثة وهو الصورة الحقيقية والبرهانية
 تنسل امتدادات الثلاثة بل معجزة لزمها والجسم التعليمي يمكن فرضا ابعاده متناهية في ان يتخيل
 خطوط ثلثة محدودة متناهية فيه وليس فيه خطوط بالفعل بل في الجسم ما يقع فرضها فيه
 وبالجمله ان الجسم التعليمي هو نفس الامتداد المتكامل للخطوط الماخوذة في تعريفه خطوطا خاصة محدودة
 المتكاملة وكان التعليم امتدادا في ذلك الخطوط الماخوذة في تعريفه خطوطا خاصة محدودة
 ثم ان جبر الانساج كالجوهر بسيط لا تركيب فيه من الفصل فلا بد له لان الحدرك من
 الجبر والنفس الى ما بالاشارة الى ما بالامتياز والمفروض من عدمه فغيره بالبرهان خاصة
 كايان الجوهر الموجود في موضوع وكونه لا زما للجوهر من حيث لا يوجب كون الجوهر ارضي جثية
 الجوهر من حيث لا والمراد بالجسم الطبيعي هو جوهر الصورة الحقيقية لا مع الهيولى والمراد بكون
 الجسم قايلا لا بحد ابعاده فخطوط ثلثة فيه فتعريف الجسم به لغوا اعتبارا في ذلك الامر
 فيه حتى يتعريف بقول بالاعادة ثم ان طلب المكان بالذات انما هو للجسم الطبيعي دون التعليم
 لان لما للمكان هو نفس الامتداد بما هو امتداد لا الامتداد المحدود يعني بتعريفه ونقصه
 لرجوعه الى انقطاع التعليم والعدم وهو عين مال المكان **والقادر** وصحة التعليم
 بالذات وصحة التعليم بالعرض لان المقدار والتقدير انما هو بالحد وقته في الجسم لا
 تعدد كاستدراك عدم التناهي وتعرف ان المقدار المتحد انما هو التعليمي فاما الطبيعي
 فهو نفس الامتداد بلا تقدير وتعدد لا يعني ابعاده من الامتداد انما هي متناهية بل
 الطبيعي والتعليمي كلاهما عبارة عن الامتداد المتناهي في الحد ان نفس الامتداد بلا

طلب
 في من الجسم الطبيعي والتعليم وان
 المكان بالذات انما هو للجسم
 الطبيعي لا التعليمي

في حقيقة الامتداد
 في الجهات الثلاثة
 وكذلك الامتداد
 في السطح والخط

التحدوي وسع مدحفظه تعلية وما موجودان في الخارج بوجود واحد واما العارضة
 والمعزضية في الذهن كما ماهية والوجود فالتعليق من موارض الحقيقة كالوجود وهما
 اعتبارا اخر بصير التعليق موجودا في الخارج بوجود غير وجود الطبيعة فيكون من موارض الوجود وكل
 منهما متصل بالذات الى الاتصال فصل له والمراد بالاتصال هنا عدم الفصل بين اجزاء الجسم
 بسيط ولا خط ولا نقطة بل عدم كل جزء فيه بالقوة عدمه عين وجوده كجزء الاخر والاتصال في
 عبارة من عدم فصل بين اجزائه بالخط ولا نقطة والاتصال بالخط عبارة عن عدم فصل بين اجزائه
 بالنقطة والاتصال معنيان اخران **احدهما** ان يكون جسمان يتماسان بالسطح بحيث
 يستلزم حركة احداهما حركة الاخر فيكون الفصل بينهما بسيطين والآخر ان يكون الفصل بين
 الجسمين بسيط واحد كالجسم الابن وكل جسم حل في قدره من مختلفان بناء على ان اختلاف
 الاحوال يوجب اختلاف فاعلم ان الجسم الطبيعي لا استدار له اصلا واما الاستدراك في الجهات
 للتعلم خاصه وفيه ان لا يمكن فرض خطوط ثلثة فيدرك الاستدراك في جهة واحدة مع ان
 الكل تغلق على تعريته به فندبر بالجهة لا فرق بين الطبيعي وبين المعاد في ذلك في عدم
 الاستدراك فلا يمكن فرض الخطوط فيه كما لا يمكن في المفاصل **والقول** بان الايمان انشا بغير علم الله
 الذي هو عين الذات فيدان تلك الايمان ليس مرتبة الذات بل بعد صالها الى الذات
 وكذا الذات هو لغز المتكلمين خلقه في مرتبة ذاته عن العلم وايضا القادر لا ولا بعد
 الذات وباريه منه ثم يميز صفته لا كالايمان الشائبة فاقول بعد من العلم الاضافي الذي
 بعد مرتبة الذات وجعل الاعيان الشائبة العلم الذي عين الذات فلا بد من جعلها
 عين الذات نظرا الى الاستدراك في الذات او علمها **اضاف** في الفرق لا وجب له وايضا
 احتياجه في العلم الى ما يميز له محتاج اليه والى ما هو مخرج ونتيج له من غير اليقوت
 يلزم احتياجه في ذاته في مرتبة وايضا يلزم عبادته لا ايمان الشائبة والقادر الاول
 كونه عين الذات واستدراكها في الذات ذليتها شيئا ورا الذات والحكم الشائبة للذات

في الاشكال
 على القول بان الايمان
 الشائبة علم الله الذي
 هو عين
 الذات

ثابت

ثابت لها كما هو متفق بيني وبينه **والقول** بان من مبادي الاسم والمعنى اشياء ومن
 الاسم خاصه كقولنا **لما** ان العباد لا لادل محيط بالموجودات اقول منهم من يكون ذاته تعالى محيطا
 بها البيوت عند تعالى بيوت صفه وحكمها ان ثبت حكم المستطاع للاستطاع فيه كما في
 فاعليه غير تعديتها في فاعليته وقادريته **وي** ان القادر وجوده مستطاع
 ذاته مع الحادث حادث ومع الممكن ممكن اي في كل شيء محب به يعني له حكم ذلك الشيء و
 ان كان في حد ذاته مبري عن جميع ذلك ويرد عليه انه يلزم انضاف صفته نعم بالحدوث
 والامكان وبحر ذلك من صفات الحائي بل حدوثها وامكانها يلزم من ذلك حدوث
 الحثيتم وامكانه لحدوث صفته وامكانها وايضا يلزم من صفته صفته ومن
 حكمه المتباينين بيوت صفته ثبوت حكم كل منهما الاخر فيلزم ثبوت حكمه من من حدوثه
 الامكان والانبساط على الموجودات تتم عن ذلك ويلزم من ثبوت عالم الاسماء
 الصفات احتياج ذاته في الصفات في الحافة والنازقة والواردة وتوحد ذلك وخلق
 تعالى في جهة ذاته عن جميع ذلك فيلزم الشريك والحاجة الى الماين والقول بان ذلك
 احتياج الى الذات لا الى شيء خارج عنه لان شبيهة عالم الاسماء بذاته نعم فيه انه
 يلزم انك تعالى في حد ذاته بالامكان فاقول لبعض الكلا لا تحصل له ذلك الكمال
 وان كان حصوله من الذات تعالى ثم يلزم حوازا حجة تتم الخلق من العباد والآخر
 والامكان ويحوزها ان فاعلية العقول والنفوس المتكلمة والعباد مرتبة من
 مراتب فاعليته نعم عندهم وكذا علمهم وقدرتهم وادابهم فيلزم صحة نسبت فعل
 المعاصي والقبائح الى الله نعم حقيقة كالتواقي والكاذب والكاذب ويحذر ذلك ثم ان
 يلزم صحة اسم المحرول عليه نعم باعتبار اطلاقه على خلقه وبالجمله بعد فاعله ان
 ما سواه نعم ليس شيا وله نعم ومستطاع ذاته وممكنه من صفاته تعالى في ذاته نعم
 وصفاته وافعاله وانما يلزم من صفته صفته وحكمها ثبوت حكم كل من المتباينين للاخر

في استلزام
 قولهم القادر الاول
 محيط بالموجودات كون
 ذاته نعم محيط بها اي

في امكان الاشكال على قولهم
 ان انضافه الاول وجوده
 مستطاع وان مع الحوادث
 حادث ومع الممكن
 ممكن

لزم
 في استلزام ثبوت عالم
 الاسماء والصفات
 احتياج ذاته نعم اليها
 الى غير ذلك

يلزم صحة نسبة جميع ما ينسب الى عزه تعالى به وقد ورد في الاخبار ان الله لا يصف
 خلقه وانه يلزم ان لا يكون الرحمة الواسعة مجعولة لان صفاته تم غير مجعولة بنفسه لا يجمع
 الذات فذلك ما ينسب عليها من عالم الخلق **قوله** سبقت رحمته غضبه اما لا تترك
 مقامه بالاصالة لكونها خيرا والغضب قوة بالعرض لا تتركها لان الرحمة عالم الارواح ايضا
 الاول والرحمة الواسعة والغضب انما يكون في عالم الخلق وعالم الخلق بعد عالم الامر
قال الصدوق في الاعتقادات وروى انه لا يصيب هل التوحيد له في النار اذا دخلها
 ويثامون عند الخروج منها قيل ان المذهب في الدنيا في ثوابها والسيئة كما قال ثم
 وانهم لم يخطئوا بالكافرين لكنه لا يحس بها باعتبار العلانية البدنية وعند الله
 يحس بها لكن شدة الموت وعذاب الجحيم احوال القيمة تحس بها شيئا فشيئا الى ان
 تصفيتها منها ففتح الله تعالى عند الخروج منها فان زمان العذاب زمان الخرج تدريجيا
 فان العذاب يخفف المعاصي تدريجيا الى ان يخرج من ذلك الكافرة ثم عذابه يشد وقيل
 انه بعد الخروج من النار وما يرى من شدة وجده الى ان يترك المعاصي منها فشد عذابه
 قوله ويثامون عند الخروج منها **وقيل** في وجه ان نظام العالم ان نظام لا يمكن نظام ثم
 من الله لا اثر من عالم الامم والصدقات وهذا العالم يقل وعكس ذلك العالم و
 العكس تابع للعكس في الحسن والبهاء **وقيل** ان مجموع العالم كتحقق واحد يكون في
 وجوده الامكان الذاتي وما لا يكون مسبوقا بما في نفسه فلا تجل ولا مانع
 في المبدأ لقابض فلا بد من صدور افضل الازمان **العرف** بين النفس والقيسة ان النفس ذات
 جنود وقوى وانما يصدر منها الفعل باستحرام القوى والطبيعة تباثر الفعل فيفسد
 اعلم ان اسكان كل شيء عبارة عن عينه الشائبة عن ماهية الموجود في عالم الامم بالوجود
 المحض والوجود في الاركان يكون الامكان عالمه الحاحية الى المؤثرات العين الثابتة على لها
 والمؤثرات بقولهم ان وجودها كقوى في وجوده الامكان الذاتي لا تلك والعقول

في تفسير قوله
 سبقت رحمته
 غضبه

في كيفية عذاب اصناف
 الناس من الموحدين
 المذنب والكافر وكيفية
 تالمهم من النار

في بيان ان قوى جميع الازمان
 من شدة
 العبد
 الامكان
 الحاحية الى المؤثرات
 ان وجودها كقوى
 الامكان الذاتي
 اسكان كل شيء عبارة
 عن عينه الثابت

يلزم

يكون بالجهات الفاعلية وان لا تعد في ذلك النوع ان عين ثابت كل فرع هو حقيقة فاعلية
 تم واجزاء لذلك النوع فان الكثرة في عالم الخلق تابعة للكثرة في عالم الامم ولا
 تلك الكثرة لم يكن صدق هذه الكثرة من الواحد الحقيقي فلما كان العين الثابت الخلق
 واحد لا يتعد امتنع تعدد النوع الواحد وانه لا يدخل المادة وموادها فيها علم
 ان كل شيء تمامه كماله واولى به من نفسه لان الممكن المقت في نفسه بالامكان وعقله
 شيئا وفي نفسه عدم محض وعقله يصير موجودا في نفسه بالقوة وعقله يصير بالفعل
 وجودا فعلة تام جامع لجميع وجودات مادونه فيكون تمام تلك الوجودات اعلان الفاعل
 ان كان تام الفاعلية بذاته لا يستكمل بفعله اذ جميع كالاته بالفعل ونعله لا يباين به
 عزله واما الموجودات فانها في فاعليته الى موارده عن ذاته مباينة له ببيوت
 عزله كالنفس والصدف والشوق والارادة وسائر الدعاوى فكلها ممكن مع جميع هذه
 الامور يصير في علم خارجها من القوى الى الفعل يكون نعله لا لا له وان لم يكن نعله باينا
 من ذاته ببيوت عزله بل ببيوت صفة وانما يكون كالاته لان عينه اتما يباينه له مدخل في
 فعله ويكون ذلك الغير مباين له والفعله ببيوت عزله فاعلة لمجموع الذات والامور
 الخارجية عند واما فعل الانسان يباين به ببيوت عزله لاصفة المادة بالخلق
 انفسه القسبة له وصفاته ثم حتى يلزم ببيوت عزله عينه وبين خلقه بل المراد الرب
 الوصول الى رتبة العقل الاول والروح الاعظم والاعادة واما كان مرتبة العقل الاول
 مرتبة الخلق باخلا والله لا ذلك انما ينفذ ومحور عينه ومهبطه في النظر واستغراق نظره
 به مشا هذا جمال الرب ثم يكون به تعالى ديمع وبه يصير وقد وان القرآن كان
 خلق رسول الله واعلى مراتب القرآن هو مرتبة العقل الاول الخي الرواية اذ لم كان مختلفا
 بالقرآن اي بالعقل الاول كان في مرتبة **قوله تعالى** لما خلقنا سيد المراد باليد
 صفا اليد اليسرى هو العقل واليدى هو النفس والمراد بعين طينته من العقل والنفس

في وجه ان علم كل شيء
 تمامه ولا يراوون
 من نفسه

في ان الفاعل اسكان
 تام الفاعلية بذاته
 كيت كل بفعله ولا فكا
 اتمك يستكمل بفعله

في بيان المراد بالخلق
 باخلا في الله

في بيان قوله تعالى
 لما خلقنا سيد

في قول الله تعالى
ان الله تعالى عبادة
خلق الانسان من
بين يديه

في تحقيق معنى
الامر ما خلق الله
الامر الخ

في النفس
قوله واقعة في القول

في بطلان الجلال
عقبت في
قلب المؤمن
من اصلي الرحمن

فيما خرج عند الرجوع

وفي الحديث انه قد عيان اذ خلق الانسان الخ
اي العلم الاجمالي العقل الى لوح مثل الكواكب العلم العقلي في التعقل والمراد باليد
عقل الكل ونفس الكل وانما قال بين يديه لان العقل قائل والنفس قائل والصورة المفاضلة
العقل على النفس فيهما اي بين العاقل والقابل **جاء** اول ما خلق الله الماء ومن جبر
خلق الارض ومن ذواتها الهواء ومن صفاتها النار والماء بالمتك هو العقل الاول الذي
به حقيق كل شئ ويجريه وسيلنا في البحث المتحقق في العقل الى الايمان الثابت فيه
الموجودة بنفس جبره اعني معيات الاشياء وسماها علم الاسماء فان كل من ثابت واسم
لنوع وشخص فاسم جبره مثلاً الذي هو عين ثابت للارض رب لها فمعدن ان يجوده
اي بعينه الثابت الذي هو مفهوم جبره الذي هو صورة حليته للعقل خلق الارض ومن
عليه ذلك الهواء والنار اعلم ان النفس سايرة قواه من الحواس والكم والباطنة والفتان
في القول وكذلك الوهم وساير ما دونه من الحواس كذلك الخيال وادونه اما الحواس
الكم فواقعة في العرض اي بعضها في عرض بعض والمراد بطولان بين الدنيا وادم بين الماء
والطين اي بين الروح والجسد اي امرين روحا وجسدا والمراد بالجلال والجمال
التعقل والرحمة وكلاهما في الذات بينهما في **قوله** قلب المؤمن بين الرحمن والمراد بالاجل
العقل والنفس الامارة والمراد بالعقل العقل النقي وبالنفس العقل الحيواني اعني الخيال
والعقل هو الالاب والنفس الامارة في النفس من العقل بظنة في العقل الذي سناط
التكليف في العقل بالملكة المدركة للبهائم وهذه الظنة هي النقطة البسيطة
التي في القلب تلك النقطة هي المقام بالقلب اصطلاحاً انتقلها واصطلاحاً فثارت
تغلب العقل على النفس ثارة بالعكس **ورد** ان الروح لو خرج من كراة لو خرج من كراة كان
عليه الذل قبل اي شئ خرج من حاله وجباله والمراد بالجلال والرحمة وبالجلال الله
وبينما كند الذات والمراد بالروح الروح الاعظم **المراد** بالتعدين الاول هو الوجود الدائم

في قول الله تعالى
ان الله تعالى عبادة
خلق الانسان من
بين يديه

المشاه

المشاه الى عرض المادة وهو المراد بكون الصنعة علة للمصنوع والمراد بالتعدين الثاني جبر
الصنعة بالوجود لجبرها في المادي باعتبار حلولها في المادة وهي بهذا الاعتبار من مادة
مادية لها علة فاعلية وعلة قديمة هي المادة فهي محتاجة الى المادة في هذا الوجود لا في
علة لها والمراد بالتحاد المادة والصنعة في الوجود عدم ميونة غير لهما باعتبار ان المادة
فعل للصنعة وخلق لها وجود الفعل مستهلك في وجود الناعل والمراد بكون المادة مادية
في الوجود عين الصنعة ميونة الصنعة **فيهما** اعلم ان علامة البدن بالنفس وانما لها
به باعتبار راسل جبره صانيد من الشئ كالعقاد والناية ونحوها فاذا قطعت علاقتها
عن البدن جبره جبره ما وقواصا فالحق بها واجتمعت عندها اعلم ان علة احتياج الممكن
الى العلة هو مقتار الذي يعقون حيثية ذاته هو حيثية الاقتدار الى العلة وبذلك يظهر
ان مابه الاقتدار مادية الاقتدار من واحد الممكن سواء كان الوجود هو الاصل او المقيّد
فان كليهما له اقتدار ذاتي ولا يمكن ان يكون مابه الاقتدار غير مادية الاقتدار بان يكون علة
الاقتدار هو الامكان الذي هو صفة الممكن او الحدوث لا اذا كانا الذات غير منفصل
الى العلة كان واجبا غير ممكن فيحصل ان يكون صفة له تجعله منتقلا الى العلة كقول
الاقتدار الذات والجمع بين النفسين ثم ان لوازم المعية واجبة الثبوت لها لا بمعنى الوجود
الا ان لا معنى للوجود الذي هو الوجوب بشرط الذات والعرف بينهما ان الوجوب لا ان لا يكون
واجبا بل من قطع النظر عن جميع الحيثيات الخارجية التعاليلية والقيديّة والا اعتبارية
واما الوجوب بشرط الذات فلا بد فيه من حيثية خارجية اعتبارية اعني قيد مادم الذات فوجوه
شروط الذات لا يمكن بعض الشرائع لعلها غير الذات اصلها بل الذات حادثة اصلها وعلة الذات
عدها بالعرض نعني انه لا يحتاج الى علة غير الذات وبغير علة الذات فلو لم يكن العلم
لا علة كان لازمه انه لا علة له ولازم المعية لانه المعية الموجودة اذ لا شبهة لها من

في تحقيق معنى
الامر ما خلق الله
الامر الخ

في بطلان الجلال
عقبت في
قلب المؤمن
من اصلي الرحمن

الوجودية لكن لا يدخل للوجودية اللزوم والانتفاء وان كان له دخل في اللزوم يعني عدم
 واما القول بان لان المهية لان الوجودين معا فحينئذ ان اردنا باللزم المعنى الاصطلاحي
 اعني الانتفاء والعلية فهو المهية دون الوجود وان اردنا بالمعنى اللغوي فهو عدم الانكسار
 فهو لان لم بهذا المعنى قبل المراد بقول من قال باصليين قد بين السور والظلم فان لم يكن
 والشورين عدم الوجوب والاسكان اعني التفاعل والتقابل فان التفاعل علة فاعلية يتو
 عليه فاعلية التفاعل فالمراد بالسور والعلية اعني الوجود والعرف الذي لا يشا
 منه الا الجبر اعني الوجود في جميع الوجودات مستغنى عنه والمراد بالظلم الاسكان اعني
 الهيئات وذوات الاشياء القابلة للوجود فاعلية جميع الاعداد والانتفاءات اعني النفس
 والصنع في الوجودات الخاصة فان صنع الوجود ونقصه وتغيته مستغنى الى التوابع
 واستغنى عن الهيئات والافاضل الوجودية هو وجود لا نفوذ ولا حضور ولا غيابة
 الهيئات تختلف الوجودات قوة وضعفا ونقصا ونقصا وتماما وجميع هذا النفس والتصور
 لعدم والتفتة فتح ان هذا الصليين تدبير احد هما التور والآخر الظلم اعني الراجح
 والمهية كمن لا يمكن ان يكون كل منهما مستغنى باسما عن الآخر من غير ان لا لزوم التور
 وتعد لا لانه لا يمكن ان يكون الغنى المظم واول الا دليل هو الواجب بعد المقدمات مغفلة
 السيد متاخر عنه بالذات في عالم الاسماء فان الشبهة التوتية مشع للشبهة الوجودية
 فنكون اولا اضافيا وحقيقة الوجود حقيقة الالاء من عدم وحقيقة المهية حقيقة
 عدم الالاء من الوجود عدم ومن ثم قيل ان الاعداد والشرع مستغنى الى الاسكان
 اعني الهيئات لان حيثيتها حقيقة عدم والتفتة ومن ثم لما اورد هذا فلا يكون ذلك
 نقول الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مع ان التصدير لا دل مركب من الوجود والمهية
 اعني التعبد الذي هو النفس ومنه الوجود لا يمكن وكل ممكن زوج تركيب جاب بان الممكن

في تحقيق مراد
 من قال باصليين تدبير
 واما اورد وعلى ان لا يكون
 وجوابه لعدم

بابه بنفسه يعني ان عدم ونقص الوجود مستغنى الى انما الممكن ومهية والذات لا
 يعقل وليس مستغنى الى الواجب ثم وانما التاثير منه نعم محض الوجود وانما غرضه وضعفه
 وتعبه باعتبار التاثير اعني المهية ومن ثم قال ثم ما زى في خلق الرحمن من تفاوت فان
 خلقه هو عباد وضمير الوجود منه ثم هو شئ واحد وعلى نسبة واحدة بالنسبة الى الكل
 وانما التفاوت والاختلاف من جهة التوابع والمراد بالبلوغ هو حصول العقل بالمكمل
 افاضته على النفس وهو عبارة عن ذلك البديهيات والاستعداد لكسب الخبرات وهو
 العقل الذي به سائر التكليف وتختلف حصوله باختلاف التوابع والمواد فمنها يحصل
 في من عشر سنين او اقل او اكثر وعلى ذلك عمل اختلاف الاخبار في سن البلوغ **والعدالة**
 ما لا يقرر لكنه في حال يدل على ان العقل في الانسان عرقي ذليل والنفس الامارة جوهرية
 اذا صارت مكيدة على ان تصار جوهر وصار النفس الامارة غرضية والمراد بالشبهة في
 في قوله نعم فان سويته ونقصه من مروج حصول المزاج واعتدال كينيات العناصر **وكوهر**
ليت شعري ان اري ان الناس يدعون امرين **احدهما** حقيقة المعاد والجنة
 والجنة والنار والثواب والعقاب **الثاني** حب الجاه والعزة والابقة والقدرة
 النعيم والصحة والسلامة والغنى والعافية واما ما يكرهون اصداد ذلك من
 الدل والعنف والمرض ولا ريب ان شغل الامر به هو ملازمة الطاعات وترك
 على فعل الحسنات واجتناب السيئات وترك الحرامات فيحصل بذلك العزة الابدية والقدرة
 الدائمة والقرب والوصول الى الدرجة العليا والحيوة التي لا انقطاع لها
 والسلامة التي لا يثوبها سقم وعيش رغد لا يمازجها ما يكره وخرج لا يشوبه هتم
 ولا يرايها زهد عسر الى غير ذلك اهلها احبا لامرات لمجد وايضا لا يفرح لهم غنيا
 لا يفرح لهم فقر فزحون لا يفرحون من ما يكون مستبشرون لا يفرحون بكمالهم يكونون
 لا يفرحون بفساد الاخلاق لا يفرحون بفساد ولا عيب شعرون فرحون ملتذون

في بيان المراد
 بالبلوغ

في تحقيق المراد
 من قال باصليين تدبير
 واما اورد وعلى ان لا يكون
 وجوابه لعدم

وكوهر ليت شعري
 ان اري ان الناس يدعون امرين
 احدهما حقيقة المعاد والجنة
 والثاني حب الجاه والعزة والابقة
 والقدرة

لا يعرف جميع روتون لا يعرفه عظمى مكتوب لا يبرح عن العقلان وافقون في مقابلهم مع الذي
من فقهه وذهب يكتفون على الاركان لا يرون فيها شمس ولا زهر بل وتدري اهل الدنيا يكون
خلاف جميع ذلك فان كانوا صادقين في ذلك الارض فقد يكلفهم افعالهم فلا بد من ان يكونوا
كاذبين في احد الارضين فمن يريد العز والعتق والقدرة والسلامة والعافية وكبره اصعد ذلك
فلما لا يتدخل باسبابه ولا يتوصل الى ذلك بالانه ولا يراد الا جنيب ما يجده من الله والدنيا
منه من الاخرة فباين روح هنا يجسد هناك فلا بد من التجاوز للاخرة واكتساب البرج قبل ان
يعوث السوء ويظهر الحزن ويحصل الحزن ولا بد من التزعم في واد قبل معنى زمانه في الحزن
وان قد من فائته السوء والحزن والله من لم يدرك وقت الحصاد وذلك هو الحزن الحزين
فاين يناء كبره اسباب الغنى الساتية بلا ذراع والعاقلة على عبيده من الافات والبلديات
الحسنة اما خلفنا كرم عينا وانكر الدنيا لا ترعاهون وما خلفنا الحق والاشرف لا يعبدوا على
ان من تنفر من كلمة الحق واشمازت طبيعته من كلمة الحكمة فقلبه ثاوت مر من فلاته
من تنقية روحه من الامراض الروحانية لا استقام النفسانية فان الروح بها كان مريضاً
متنفر من الاغذية اللذيذة والمأكولات الطبيعية كان الجسم اذا كان مريضاً لا تشتهي الطبيعة
الاغذية الصالحة اللذيذة قبل الشقية والاستمرار في الاخلال العفة المؤخرة فلا يظن
احد عزه في الدنيا وزوده وصحته وتدرته فحين قريب يزول عنه جميع ذلك ويصير
حيث تنفر عنه الضباب كما ان اوله كان نطفة عفتة فليتنزل الى سبيل خلقته وتنفذ
فيما تولدت منه ما دونه وليتأمل فيما يؤول اليه بعد الموت حاله فليبدل الى حالته اوله
واخره ثم ليتأمل الى ما دونه وما قبله حبه من القياسات واكتشافات من الدم والنفس
والبول والقيح والاخلال وغير ذلك فاما تأمل في ذلك زال عنه الكبر والجرم تبدل الى ما يؤول
اليه حاله فتقبله فانه فقر وعزبه فلا وجود مما انا واعداً ما باهوا بالنعمة الايماناً ونسأ
ارملة ويعرج ويقرع اعداءه وبدا احباً له ونظم اسواره وتكلم نساكره وتكن دياره وتلك

يتبادر

عقار وحشي ذكره وترك اسماءه ويذكره رسمه ويخرج من الدنيا وحيداً عزياً فليز
مسكنها الا انما صوره ولا عين ولا مال به يستعين منطرح على الشراب بل لا ترضى واثواب في بيت
صغير وحش منظم في دارى مقدر على الناس فليذكر مقدر الله عليه وليعلم ان هلاكه
باجون مخلوقات الله واصنع جنات الله وكل اناس سوف يدخل بينهم دويرة تصغر
منها الانامل ومن لم يكن عقله من كل ما فيه كان هلاكه من اير ما فيه فليبدل الى متى
هؤلاء البعد وتسميته الى متى تاجد النفس والهوى وعبارة النفس لآثاره فيما التفت
الى حيا الانبيا والموت المحيرون والسجدة والنفس الشيطانية دوا اليك وما تنصير
ودائك منك وما تشعرو تزعجك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر افرأت من تحت
الهد موراً الرامعاً اليك وما يبي ادم ان لا تعبد الشيطان والى من هذا الجمع والازخار
والبناء والاعمار لدوا الموت وابوا الخراب وجميع اللغاة وليست ان تربية هذا الدنيا
مولد الخراب والعقارب والحيات وسيقاتل على وجهك الدهر ثم ارق اربعاً اناس من
ان فلا عاقل يدبر ذرى صائب ونظر ثاقب وبعد لنا على هذا الجسم عقل ولا دنى
ولا تدبره من متفكر العقل هو الاجتناب عن الامور التي تخجل العقل فكيف بما يظن او يعلم
صبر وودع الخمر والمحمول والمطعون واجب مثلاً كما ترى من اجتناب الناس لما يحملون فيه
الشم او الطريق الذي يظن فيه الهلاك اذ اعدائهم ما ثار الف واربعه وعشرين الف
الانبياء والرسول يحصل الخنزير في الجنة والناور والشواب والعقاب بل ولا الاحتمال به
ومتحقق التدبير الراى هو ملا حلة العواقب والحذر من الاجل كالخذر من العاجل لا يترك
الاجل ولا يتغافل العاجل ثم ان ارمى انهم يقولون ان فلاناً ذو همة وخير وعصية وان فلاناً
يخبر حق الاحسان والتجهد ويذكر عليه ولا يرى من ذلك اثر اذ في شئ اطلب ما تعين من الدنيا
والشريعة فالى من اعظم حقان الله تعالى فاذا كان الانسان بين الولد والوالد والافوان
والاقراب فاجارته تبا وتشتت ولا بد ان يكون الانسان معروفاً الله مشهوراً بين اهل

يعرفه الملكة ويستغفرون له وبذلك ربه بالخير ويدعون له ولا تمنع لشدة الدنيا الا
 ما يوصل بها الى العيش من انتفاع الناس منه ثوان العلماء ورثة الانبياء ونواب الامم الا انما
 واذا لم يقبل قولهم لا يميل قول الامم وعدم قبول قولهم يستلزم عدم قبول قول الرسول وهو
 يستلزم الرد على الله لان قول العلماء بنهي الامم الى الله قول الله قالوا عليهم راد على الامم
 والراد على الامم راد على النبي والراد على النبي راد على الله وهو على حد الشريعة الله تعالى
 كان ذلك مضمونا لاخبار من يرضع الى كلام العلماء فليعلم من نفسه انه لا يميل الى الامم
 لو ظهر فقبول قول الامم وعدم قبوله يعلم من قبول قول العلماء وعدمه وهو المعيار والاساس
 على قبول قول الامم او عدمه لو ظهر فلا بد من التامل والتدبر كما ان علامة صحة مزاج
 الترويح واستغفارة انما هي الميل الى الحكمة وكلمة الحق وتأثيرها فيه وعلامة سوء مزاج
 الترويح ومرهنة وحز منه عن الكعبة انما هي الشقة عن الحق وعدم التأثر فيه وهو الميزان
 والعيار في الساب فلا بد من الرجوع الى التعليل عند حصول الاشتباه وعدم التقيد عليه
 واعلم ان الله لا يخلق في الدين واما نحن عبيد الله رقا له لو قبلنا الله بالرفقة والعبودية فلا
 من عدم منارفة الله والفضيلة المحمية له والبغض لعصافه والنفر عنهم ولسنا
 عبيدا لله في الدنيا فكما ان انبياء الدنيا يطلبون نفع السلاطين والحكام ويفضون
 لهم وياخذون المحمية فيهم فالواجب علينا معاشر العلماء ان نقضي بغير كلامنا
 في الله لو لم نلأه وقد قالتم والذين يقيمون ما آتيناكم من الدينار والهدى من بعدنا
 بيناه للناس في انساب اولادكم وليعلم الله ما بعثهم للاعتون وعن الامامة اذا ظهر النبي
 فعلى العالم ان يظهر عليه ولا تغلبه لعنة الله والملككة والناس اجمعين وعند الموت
 تظهر الامم الاخرة ويحصل النعم على ربه ما ينفعه وفعل ما يقدر واعلم ان ارباب الاموال
 متعادون بتوزيع غايرهم على الايام والشهور والخميس والجمعة مما يميزونه فيها وان
 منها الحقيقة وهو ان كان محل الخطأ والزيادة والنقصان لان ذلك لا يمنع من بقاء

امر

الى

الحساب وعلى هذا ينبغي ان يحل الانسان عمره ويشغل باله والعبادة والتفكير في المسائل
 والتسبيح بها هوان فلا بد من ان ينشئ الانسان على غاية ما يعرف في الحديث ان اكثر اعمار
 النبي ما بين الستين الى سبعين وبما عده النبي زيادة فيقول يا من مضى من عمره اربعون سنة
 اعلم ان الحجة والعشرين سنة ان كانت باقية من عمره فليست بكثرة فنقص طرفة عين
 وان اردت ظهور صدق ذلك عليك فنامت عامر وقيل لك قبل ذلك بحجة وعشرين رجلا
 سنة وتذكره فانك تعلم ان ذلك وقع لك امس وبعد ما علمت انه نبي من عمره ذلك المقدار
 فالواجب عليك فعل ما تركت شي اخر اما ما يجبر من الفعل فهو تحصيل الزاد فانه كلما قرب
 وقت الخرج واجاز الرجل وجب زيادة الشهادة في شهدة الزاد والاستعداد له فانه يضمن له
 ولا يمكن تحصيل اسباب السفر بعد النفاذ في التحصيل لا يمكن الانسان من تهيئة الاسباب و
 الزاد ولا يضمن له فرصة للاستعداد واما ما يجب من الترك فهو عدم الحرص والحيد والمجد في
 تحصيل المعاش فان زمان الحجة والعشرين سنة زمان قليل ليس بطويل ويستمر سريعا
 وينقضي معجرا وهذا حاجة للثبات كثر التعمق في الامور وما حصل لك فيما انفق من عمره
 فهو كاف لك في الدنيا من عمره وان انفق بالعبادة كان السعي للاولاد فليعلم ان تفرغ
 لأمور اخره لا من سعيه الاولاد فانه نعم هو الزاد لا كونه وايضا فلا علاقة الا
 والاولاد وعلاقتا اعتبارية وفي وقت الفرصة والتسعة يمكن ان يتوجه الانسان وملتفت
 الى الامور الاعتبارية واما بعد ضيق الوقت واستبلاء الانسان بالنفس كيف يلتفت الى غيره
 يوم يموت امر من اجته وامه وامه وصاحبه وبيته وكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه ويوم
 يومئذ لا يجد من عزاب يوهله بغيره وصاحبه واخيه وفضيله التي يورثه ومن في
 الارض جميعا تترجمه ان كنت تؤمن يوم القيمة فلا بد من ان تعظم القيمة لان في نظر
 ويزن وقوم ذلك اليوم ولو فعل كذلك لكانت نفسه على الاولاد ولا يندى اخره لهم ولا يبيع
 اخره بغير ما عجزه وانما من لا يبيعون دينهم بدين الاولاد وعيا لهم فكيف يبيعوا اخرهم

يدنا غيرهم ويا من علمه حسون سنة اعلم انه بقي من علمه سنة عشر سنة وقد غفل حال من
 بقي من عمره سنة وعشرون سنة فتبين من غفلتك واربع من غفلتك واستغفر من غفلتك
 واخرج قلبك عن ذكر غير الله ثم ولا تفتك الى الاولاد والعيال واسعي في اخرج نفسك
 من غير العبد والواضعين وتكون في تدبير عز وجل لا تجرد لا تنكرو في تدبير عز وجل فتعرف
 في جرد سوا انجب الغيرة ولا فان حفظ النفس اول من حفظه الغيرة وانما مثلكم يا من علمه
 جاعة انكسرت سفيته في الجور عز في البحر اهلها فكل واحد منهم يسعي في اخرج نفسه ولا
 الى غيره فانه لا يمكنه اخرج نفسه وانما غيره فليعلم ان يعرف جميعا انما الماهر فانه
 يخرج نفسه وجها اخر بعد مثله وجبال الحق فانه يعلم ما صدق من غيرهم وينتقد من طر الحكة
 ويا من غمر ستون سنة قد بقي من علمه حسون سنة فتبين من غفلتك واربع من غفلتك
 من المتفكر في المال فقد قرب الى رحيل واظهر ثمار العوالم وذكر الموت وان كان صعبا الا ان
 تركه اصعب فلا بد من التيقن **شعر** اي كبرياء رفته وراخي كبرياء في نزع روزه وديانة
 ولا بد من الحرص في الامور والاحتياط ولا ريب انه بعد حصوله لا يتبع محال للمعلم ومن المعلم
 ان احتياله حصوله في كل وقت فانه فلا بد من الحرص والاحتياط والياله ان تعد على العفو والعزوة
 والرجعة من الله وتغتر بذلك وتغتر في العافية فان ترتب العقاب عليها من الاصل فيها
 انكم منها والعفو والصنع احتمال فلما كان ذلك قد حصل اليه للعصاة لم يريد ان يحذر ذلك
 من العصاة لئلا يبتلى بالعبادة وحده الله فيحسب بالجرم ثم على زيادة المعصاة كان ثم
 حال من لم يمتد الحجة هو الموت وربما الاموت لكن في ذلك الاحتمال لا يوجب ان يمكن الرجل
 الشجاع به من فخر الحجة وكذلك من اكل السم فانه يمتد الموت وربما لا يمتد وذلك لا يجوز
 اكله على الاحتمال لئلا يمتد على ذلك غيره ذلك الكثير من ان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاقبة
 من اتبع نفسه صواها وتغتر على الله الاماني **الكلام في بعض امور العارفين من الجنة والتأديتها**
 اعلم ان الغلاة سنة وهو ان الحجة عبارة عن التداوي ارجاع العلم والاحتياط والاعتدال

الموت

الكلام في بعض
 امور العارفين من الجنة
 والتأديتها

وغيرها

في بعض الحجة
 من العارفين من الجنة

عن اهل البيت

عن الامان بالعلوم والكالات المكتسبة في الدنيا وروما وابتهاجها بها وان كان
 من الاستقامة في معتمد بعدد الجمل المركب والبسيط والصفات الذميمة المكتسبة في
 العار والاول الحجة النار بهما بين الحالتين **وقد ذهب جميع** من شك في العادة والتأديتها الى القول
 بالعادة الحجة والروحية عارة هل الحجة لهم لذات جسمية وروحية واصل النار هم
 الآم جميعا في ذروها في ذروها وقد تدل بعض الاخبار على ان لذات الروحانية كما روي العباد
 عن الصحابة ان اهل الجنة بعد دخولهم فيها وشغلهم بانواع النعم والكرامات يناديهم رب
 العالمين يا عبادي لا اخبركم بما هو خير مما يتجوزون استغفر فيقولون ربنا ويا قسطن
 خير مما نحن فيه فيقول الله نعم ذلك رضاء منك وجب لك اعظم مما استغفرت وجبرته فيقولون
 نعم ربنا وذاك عنا وحيت لنا خبر عندنا ونحن نخرج يدك كما نخرج بغيره من النعم
 ثم قرأتم هذه الآية ودارت في المؤمنين والمؤمنات تجازي نعيمها الا بها رضاء الله فيها
 مساكن طيبة وجنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو المقول العظيم ويمكن ان يحصل
 لذات الروحانية بالذات الجسمية فان من اهل الجنة من يتنعم بتمام الجنة
 كالصالحين كما ان يمتد في الدنيا من دون ان يكون له لذته في القرب والوصال والحق في الحال
ومنهم من يريد الجنة ويجب ان يكون فيها كونهها وكراماته الله نعم وحمل حبابة الله نعم
 وليتد بغيرها من حيث لا يشاء على الكرامة وحده الله فلهذا من كل ورثه وريحان ووج
 الملك الرحمن بل ربنا كانت لذته في الدنيا من نعمها ايم ذلك وبالجملة لا ريب في حصول
 لذات الروحانية سواء لذات الجسمية كان العار في الجنة من علمه وفضلته وانما ان
 يمتد من وصال محبوبه وكان العار يمتد بعبادته ومناجاة له ربه ولا ريب ان اهل الجنة
 بما استغفروهم ووقعت عذاب النار كما هو مضمون الآية ولا ريب ان النزع والسرور من الجنة
 الروحانية ولا ريب ان يكون يمكن القول بعدم وجود لذات الروحانية في الجنة مع ان لذات النعمة
 المعقودة فيها الروح مع حصولها في الدنيا ولا ريب ان ملاذ الاخرة اعظم من ملاذ الدنيا فكيف

في بعض الحجة
 من العارفين من الجنة
 والتأديتها

الذي فان مستبعدا وجود الحزن في الدنيا مستبعدا وجود النار في الدنيا لا خضر وان
خلق الجسم خلق السموات والارض اعلم **قوله** انما خلقناكم عينا الاشارة الى دليل
هو ان الله تعالى حكيم بلا ريب فلا بد ان يكون افعاله موافقة للحكمة والمصلحة ولا بد من
ان يكون خلق السموات والارض والانس والحيوانات حكمه ومعلوم ان الله تعالى
اليه فلا بد ان يكون الغرض من خلق الانسان فهو ما في هذه الدنيا او في العقب والاول
لا وجه للاختراع الحيواني في الدنيا بالانواع وكذا في الجماعية والروحانية والمصائب
الحزن والامراض والنق وتلك الاموال والنفس ونفسها والامراض وموتها والاولاد والاعمال
وعز ذلك وليست الدنيا مع تلك المصائب قاطبة لان خلق الانسان لها وغير ذلك مالم
الكرام شخص في بيت مملوء بالزينة والسج والمودات من العنارب والحيات وغير ذلك
وكما اراد ان اخذ لقمة السعدية وفيه الزينور وفيه ما يلهي الساعه فاشهره بينهم
وكل ساعه يحلون عليه وقبل ان يحصل مقتضى غير ما عند فان العتلة لا بد
مثل تلك العتلة عند ما اذا واعد الجنة بعد تلك الاعمال الشاقة **علم ان الانسا**
مركب من الروح والبدن وهذا الجوهري حقيقتان بينهما غاية المناسبة بغاية
المسايسة لان خلقه احدهما من طينة الملائكة التي هي من العالم العلوي وخلق الآخر
من التراب الذي هو من طينة الطين ومركز العالم السفلي ولكل واحد منهما اثر وعمل ليس للاخر
انه برأسه اثار البدن وفعال الروح في السموات والسم والسم والسم والسم والسم والسم
ذلك والنهر والعلم والتجارة والسماعة والسم والسم والسم والسم والسم والسم والسم
ان في البدن انة حيوان شجاع وعالم ومؤمن بل سائر الاعمال الحرة من الزينة والسم
وعز ذلك من افعال الروح والجوارح آلات لها ومن ترقيتها وايضا بالعين والسمع
بالسمع وخلق بالانس فقولك انا هو عبارة عن الروح واما مثل الاكل والشرب والكلام
والجماع وعز ذلك فهو من افعال الجسد **قوله** ان الروح في البدن كالسراج في العائوس

فما يفعل المعاد
من عتق قوله
وغير لنا
سبلا
وغير خلقه
فما يفعل المعاد
من عتق قوله
وغير لنا
سبلا
وغير خلقه

الملك
استكبر

الذي الروحانية والجسمانية في الدنيا ولا يحصل في العقب الا الشبهة وهو حط من الكلا
الا ان في ان المراد بالذات الروحانية هو اللذة من القرب والوصال وان يكون مع احبائه الله
والغنى كرامته مع قطع النظر عن اللذة بالنعم ومع ذلك لا ريب في حصوله لحسن المقربين
وقد ذكر بعض العلماء ان الجنة حقائق روحانية وحيوانية ولا ريب في ان الجسمانية بمنزلة
القبول للروحانية لان العباد في الدنيا قلوبها في المعرفة والاختلاص وحسن التلج
تكون ذلك فمن كثرة في الدنيا بالعبادة والصور بين دون حسن قلبه الذي هو روح العباد
لا يثبت في الاخر الا بالذات الحقيقية من الله في الدنيا روح العباد والذات في الدنيا
وعبادته بالاختلاص والخشوع والخضوع لا يثبت في العقب الا بالذات الروحانية
وهذا الكلام بعيد عن الصواب لا يمكن ادعاء عدم حصول الملائكة الحقيقية الجبروتات
نعم يحصل له معها الذات الروحانية التي وكذلك فيك ان يمان من لا يثبت بالعبادة في الدنيا
ليس له لذة روحانية في العقب اصلا ولو قيل العز قد ربه **قوله** **الملك** وهو ملك
ونحن خلقنا الارض والسموات في بعض النسخة وبنان بالعلم الزين عند النبي وقال يا محمد ان تقول
من كرم العدم او الاعادة للعدم وقد ركب في هذا الجسم من الاجزاء المتشابهة المخلقة كما
والعظم والشعر والزرع وغيرها ولما كان لبعض الخلق من شبهة هي الاجزاء تنفر في العالم
ربما اكل بعض الحيوان بعضها اخر ويصير اجزاء المأكول من الاكل فجاء الرجوع صل تلك الاجزاء
جزءا لها كولا او لا كل اجاسين ذلك بقوله هو **قوله** **الملك** وهو ملك خلقه علم وجا صل الجواب في الاكل
فاما كولا اجزاء اصلية وفضلية والذي يرجع في الخلق انا هو الاجزاء الاصلية دون
الفضلية فيها الاجزاء الاصلية من المأكول اليه ويرجع الاكل بالاجزاء الاصلية لرد في
الاجزاء الفضلية لذلك والله تعالى يعلم بميزانها الذي جعل لكم من السمح الاخضر نارا
يقى انه اذا انبتت الشجر الشجر بالباد يخرج منها النار فمن يكن النار في الشجر الرطبة من دون
ان يخرجها ولا تنطفئ النار بالماء تارة على خلق الحب واعادة واما ذكر ذلك لان الانسان مركب

الذم في النعم
فما يفعل المعاد
من عتق قوله
وغير لنا
سبلا
وغير خلقه

فما
الانسان
الروح والبدن

روى عن الصادق ان الروح كالحجر والبدن كالصندوق له فاذا خرجوا منه الجوزة القوا
في حقيقته الصندوق وعند في سبب ما يرى في النوم من الحركات والسير في الارض وهو في ذلك ان الروح
تعلق الروح بالبدن في البدن كالشمس في السماء فكما شعاعها في الارض كذلك كسبوت كذا الروح في البدن
 وسعاده في سائر الارض **وعنه** ان الروح ليس مزجها بالبدن بل البدن مثل العظام
 محيط به **في الروي** وحقيقته خلاف كثير فقبل انه جسم وقيل انه جسماني وقيل انه مجرد وانما
 بالآخر جمع من الحكمة ومنه الى المعنى وجمع من المعنى والقابل بحقيقته جمع من
 قيل ان خلق الارواح قبل الاجساد وكذا على اطراف العرش يدل على الاول وكذا اخبار
 فيمن الروح وكونه مع الميت وانتقاله الى دار السلام ويبارك الله الذي علمه ذلك عليه واما
 من قال ان المراد بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه انه لا يشع مع الروح كذا في بعض
 معناه حقيقته الرب وكذا في ذهب جماعة الى ان الروح عبارة عن جسم نوراني من عالم
 الملكيات وخطاير القدس ومجامع الانس وهو مثل اجسام الملكة وسائر الاجسام
 السماوية في غاية اللطافة وهو في البدن من قبل السراج في الغرقة يصل بوزن الجميع
 اجزاء البدن وموت البدن اخرجها منه وسعادته له ويستغنى عنها من بعض الاخبار
 ويدل بعضها على انه في السماء ولده تعلق بهذا البدن **روى** ان الروح يتنوع
 البدن في الغرقة تدل الاخبار على ان الروح يتعلق بعد الموت بالقوايل المتألفة والسيوف
 والعتاب في عالم الروح شغلان به بل ربما قيل ان الجسد المتألف موجود في حال القيوم
 وهو في هذا البدن اذ في خارجة ولما كانت النفوس الصاعدة لغيرها في الترف
 بعد بين فلاحه فعلقه في حال القيوم والبقية تعلقه بهذا البدن ازيد وفي البقعة تعلقه
 بالبدن المتألف ازيد فيخرج بذلك البدن الى السموات ويطلع ما هو مرسوم فيها ويسير
 في العرش والشرف فيجرح النفوس القديسة والملككة ويصل اليها ما به وان كان
 من النفوس الشريفة حشر مع الشياطين ويمنعهم ان ينجحوا الى اولياتهم

في ما
 يتعلق بالروح

يحيى اليها من الشياطين وكذا بعد الموت يكون تعلقه بالبدن المتألف ازيد بل يحتمل ان
 النفوس القوية كنفوس الانبياء والارصاء تنصرف في الاجساد المتألفة كثيرا ولومات في النوم
 الوفا من الناس حضورا عند الجميع وبذلك يتدفع ما يستبعد من حضور ارباب المؤمنين عند
 كل شيء وكذا ما يستبعد من ذهابه الى المدين في ليلة واحدة لتجيب سلطان ثم رجوعه
 فيها **واما الروي** فبما فيه من ذهب فذهب من ذهب الى تركه من الحيول والصور والنفوس
 والشخصية وان الصور تنفصل بالموث وبقي الحيول ترفيق عليه من اجزاء الجسد صورته
 اخبرنا وقيل انه لا حيول ولا شئ الا القصور الشخصية والنفوس ولا تصمدان ولما بعد
 الاتصال وصورة من اتا **ملك الموت** نفوسا في الارواح الانسان ولما عوان في قبضه ارواحا
 وسائر الحيوانات والقائين اروحها ملائكة اخرى اشكال ولا نفوسه ولم يزل من الايات
 والروايات من حشر جميع الحيوانات اروحها باقية الى يوم القيمة **وقد** اخبار اذ
 امير المؤمنين ع رسول الله لا يكر وادنا الحسن ع اياه لا صحابه وفيه ناسير المؤمنين ع
 يوسع وروى القم القم الباقية وحمل ذلك على القالب المتألف وتجميع الروح والجسد وقد
 ذهب جمع من متكلمي الماسية كالنفوس وغيره ان اجساد الانبياء والارصاء لا تبقى ازيد من
 يومين او ثلثة في الارض بل ترجع اليها اروحها وتصل الى السماء وحملوا على ذلك وفيه
 للاذنياء ليلة المعراج في السماء والمستغنى من الاخبار ان سؤال القر والضعطة والرجعة
 انما هو للمؤمن المحض والكافر المحض **واما المستغنى** والاطفال والمجانين فلا سؤال لهم ولا ينسب
 وكذا الثواب والعتاب انما يختصان بالمؤمن والكافر دون المستضعفين ومنه واما الآ
 والارصاء في سؤال القبر لهم خلافا لظهور العدم ولما مات فلما ينشأ في علمه الى
 الرسول ما كانا فقال له ما لك لا انكر الله عنك فاجبه بكونك امه قال الرسول
 بل مات اى لانها كانت تظن دون اولادها فنام ثم وجهها وكفنها في ثوبه فلما
 عمر بانها فاما ما سمعت من الرسول ع بالجنس عريانا قال واسواناة وكان ع مشوح جنات

في حقيقته
 البدن

في فضل الارواح

فيما يتعلق
 بسؤال القبر فالتو
 وسائر احوال القبر
 وما يتعلق به

الانبياء

واما المستغنى

ثانياً بالارحام المملوكة فيها وكبر عليها سبعين تكبراً لانه صل عليها سبعون مقاماً
من الملكة ثم نام في قريها لانها لما سمعت منه نصفه الغرقاثة واستغفرت فقام
فقرى نكلاً يحصل لها الصلوة ثم جعلها في العريضة ثم قال لها ثلثا انك لا جعفر
ولا عليل انك على ثلثا لما سئلت عن امامها استجبت ان تقول اني من لقن فلا تواله
ايها اذ مات المؤمن جاتته عمله الصالح في حسن الصورة قال انا علمك وان ما لك الكافي
جاته عمله السيئ في فحج الوجوه وياته في لثرك كل يوم ثلث مرات انا عرفت العريضة انا جيتا
انا بئس الخلقه ومن مات يوم الجمعة اوليلتها فلا عذاب له في القبر ولا منقطع **وروي**
ان المورج لها هو عدم الاخترا من البول والغبية والتمعية وسوء الخلق مع الاصل
في كثير من الاخبار انه لا منقطع للمؤمن مع انه قد وردت في سعد بن معاذ ما ان يحيل
على الصلوة الشهيرة او ما كانت على وجه الغيبة من اللطف والرحمة او انها كانت
من صدر الاسلام ثم ارتفعت شفاعته النقية والائمة ثم وفي الاخبار انه لا عذاب في القبر
مع وضع الجريد للبيوت ما دامت طيبة وانما العذاب في ساعة واحدة مقدار ما يوضع الميت
في القبر ثم جمع الناس واذا لم يعذب في ذلك الوقت لم يعذب في ما بعد ذلك **قوله**
فيما تعاني عام البرزخ وهو رديهم بين وعشتا **روي** انه في عالم البرزخ اذ صباح ولا عشاء ولا فراق لهم
في حنة الدنيا رديهم وكذلك روي في قولهم فاما الذين شقوا فاض النار لهم فيها ذخير
وشبهه خالدين فيها ما دامت السموات والارض ان المار به نار الدنيا لا تسما ولا
ارض في جهنم وكذا روي في قولهم وقرعون وقومهم النار هم ضنون عليها كبره ومثبات
ويوم العتمة ارضوا آل فرعون اشهدوا العذاب ان المار نار الدنيا في عالم البرزخ
وكذا في قوله قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي المار الجنة
الدنيا **والذي ثبت** بالادلة القاطعة هو ان النفس بعد الموت باقية فان كان لها
محضر الايمان فتعبد وان كان لها محضر الكفر فعذب وان كانت مستغفلة بحيث

في البرزخ
في عالم
الجنة
والنار

له

لا يقدر على تميز الحق من الباطل او لم يغفر عليه الجنة او لم يسمع بالحق كمن كان في افاقي بلاد
وكلا لاطفال والحياتين فلا ثواب لها ولا عقاب في عالم البرزخ بل يرجون الى العتمة فاما ان
يعتد بهم بعد له او يستفضل عليهم بنقله وسائر الناس برزخ الروح والبصر والحياتين والاصالة
اما الى جميع البدن او الى بعضه فليس كذلك فبعض الاعمال والاعتقادات وبعض الاعمال لا ترتفع
الروح بالبدن المثالي اللطيف كاحكام الملائكة فيكون النعمة او العذاب في ذلك البدن
المثالي ويمكن ان يتأخر الروح واسطة بعض الموردين للبدن الاصل الخلق به سابعاً **اشهد**
الشهادة ربيعة خديج البياض والماء جوج وداية الارض وطلوع الشمس من المغرب وعند طلوعها
شبه نور الشمس لكن لا ينفعهم علمهم والدخان فيدخله اذان الكفار فيشوي رؤوسهم ويصل
الى المؤمنين مثل الامم وقصير الارض مثل الخناس المحي وبيها عين يوم الميزان **الشيخ** في القصور
نقحان بمقام اربع مائة سنة واسر فيل في هذه الصور دائماً وانما امرها لا تنفع فيدزل من السماء الى
المقدس وتوجد نحو الكعبة وصورة له واسان ما بين السماء والارض فاذا راء اصل السماء ينزل
الى الارض فيلوا ان تقاذن في هلاك اصل السماء والارض موضع احد طرقت نحو السماء وطرقه
الارض نحو الارض فينفع فيه فيهلك جميع اهل الارض والسماء الا اسرافيل وجبريل وسليمان
وذلك الموت فيهلك الناس فبعد في حال اشتغالهم بالبيع والشراء وسائر الاعمال لكن اختلف
في ان هل يبقى جميع الموجودات من الاجسام والارحام وكلها هو غير الله فيعدم بالمر او يبقى الاجزاء
خاصة وبقى الارواح او لا يعدم شيء منها بالمره وانما يتفرق اجزائها ثم يرجع الله تلك الاجزاء
يرد اليه الارواح واكثر المتكلمين من الامامية يعتقدون ان اجسام المكلفين في ارحام لا يعدم
بالمر كما صرح به الخواص فيصير الدين **اما الوحوش** فيمنع من النعمة والمثابة انها بعد الاضحية فيعدم
وقبل بل تمنع رزقاً كثيراً وتدخل الجنة سقاً ربحها ومار بلعبرن باعور وناقة صالح
وكلب صاحب الكهف وذب يوسف وكلنا في الجنة سبعة حج وخيل الغزاة في الدنيا
مكوبهم في الاخرة وكذا ما يصحون به فيهم في التواط واخلاف في حشر الارض والملا

في الشهادة
الساعة

في كيفية
الشهادة

في كيفية
حشر الوحوش

والجن والشياطين فاما تلكه يدخلون الجنة والشياطين يدخلون النار لا بعض نادى
 ممن آمن وقصاة الجن يدخلون النار ومن امن منهم انبيا جماعا لكن اختلف في دخول
 الجنة اوفي الاعراف لاكثر على انهم يدخلون الجنة الا انهم اختلف في عدد من يدخلون الجنة
 ان قوله في الاعراف **ورد** ان بين الجنة والنار خطا فيها تكون الجن والفتنة في الشجرة
لا خلاف ان اولاد المؤمنين قبل البعثة يتبعون اباؤهم في دخول الجنة من دون تكليف وعمل
فروي ان الزمراء تم ترهبهم الى ان بعد البعثة لا يبقون في الاخرة **ورد** انه يعطى لبيد اولاده
 اواحد قريبا ان مات قبله والارثه فاطمة الى ان يموت بعض قريته المؤمنين ابيد اولاده
 او غيرها فتسلي لبيد **ورد** ان اطفال المؤمنين يدا برهم وسائر فريتهم بشر لها عليه
 كماله المسمى في قصص اللؤلؤة فاصاد يوم القيمة ذنوبها بالثياب الفاخرة واخذوا الى اباؤهم
 فليسكنون مع اباؤهم في الجنة **واما اطفال الكفار** فلا يدخلون النار اشد ولا خلاف عندها
 فتقبل بدخولهم الجنة ويصيرون خدام اهل الجنة كاردى في قوله لم يطوف عليهم ولدان
 مخلدون انهم من ابناء الدنيا لم يكن لهم عصيانا ليعذبوا به ولا لهم حسنات ليشابوا
 بها فجعلوا خداما لاهل الجنة وقيل انهم من اهل الاعراف وقيل انهم يلقون بكليف يوم
 القيمة كاردى ان الله تم ينزل الجنة يوم القيمة على حمدة الطفل ومن كان في زمان الفناء
 ولم يعرف الحق ومن لم يصل اليه الدعوى في ابنة البعثة والامه الذي لا يتبين الحق
 والبال والجنون والاخرى فالأثر فيهم رسول في كل شهر بدخول نار موقدة فان دخلوا
 بها صارت عليهم برد وسلاما وان استغفروا دخلوا جهنم وقيل انهم في الجنة الا انهم
 دينه وقيل ان الله تم يعمل منهم عمله فان علم انهم من اهل السعادة والفاخرة ادخلهم
 الجنة والاخرى **والمرزبان** قيل بان ميزان حقيقة الكفر كقنات فتجعل الحسنات في كفة و
 السيئات في كفة اخرى ثم اختلف في ذلك لان الاعمال لا تفرق بين قايمة للموزن فتقبل بوزن
 صحايف الاعمال وقيل بتجميع الاعمال وان الاعمال الحسنة تنقص ويصير نورانية بيضاء والاعمال

في كفة
 حشر اولاد
 المؤمنين

في
 الجنة
 الجنة
 وحشرهم

في كفة
 الكفار

السيئة تصير ظاهرا سوادا وتلجم من الشكوك الخاصة والعامة باركتا من العدل والعدل
 بين الاعمال الحسنة والسيئة بالعدل وقد روى ذلك طائفة **ورد** ان الميزان هو الانبياء
 والاصياء **ورد** اختلف في الميزان لو عمل على حقيقة في انه كل شخص ميزان خاص والجميع
 ميزان واحد وعلى الاول كل الواحد ميزان واحد يجمع اعماله وعقابه واخلاله او كل منهما
 ميزان واحد **واما الحساب** في كثير من الاخبار انه يتعلق بجميع اموال الدنيا وتعد بها حسابا
 وروى ان في خلاصها حسابا وفي غيرها حسابا **ورد** ان المؤمن لا يحاسب على نعم الدنيا **ورد** انه
 لا حساب في المأكول والمشروب والمكسب فجمع بين الاخبار اما بان عدم الحساب على نعم الدنيا
 خاص بالمؤمنين والحساب عليها للغير وامان عدم الحساب انما هو في الاموال الضرورية وفي
 المعاش والحساب في غيرهما كالاسراف والتبذير والعرف في الحرامات والنكس من
 غير الوجوه المشروعة او السعي فيه اذ من قدر الضرورة وتضييع العرف في تحصيل مال الدنيا
 وان كان من وجه حلال **وقال اختلف** الاجابة بينه في التشرع بانها في بعضها ان الناس
 يحشرون عربا وفي بعضها الاخر احيى والكنان موتا كقائهم يحشرون بها فيكون ان يكون
 الاول في غير المؤمنين او في المامل في الايمان والثاني يحمل على صناد الاول في الوجهين **ورد**
 انه قد كرا لسان جميع ما عمله يوم القيمة فيذكر الجميع وبعض اخر سكر واذلك وتقيدها
 عليه كما قال تعالى الله ربنا ما كنا مشركين ثم يحشرون على افعالهم فيكلمهم ايدهم وشهدها جلهم
 بذلك وحلوهما في جلودهم وجسمهم شهداء لقرا ن لقاريه ويشفع له وكذا تشهد الشهود
 والايام والسنين وبقاع الارض والبحر والشر **ورد** ان اليوم والليلة يتاخران يا بني ادم افعل
 في الخيرات فان شهد لك وانك من ربي بعد هذا اليوم واختلفت في شهادة الاعضاء و
 الجلود باي نحو يكون قيل ان الله يحدث فيها صوتا وقيل انه يخلق فيها الزلزلة والادراك
 والشعور وقيل انه يحدث فيها صفة تدل على صدقها والعصية وكذا تلك الكلام في شهادة الايام
 وبقاع الارض والوايل السماوات التي يدخل منها الاعمال فتقبل المراتب منها فاما تلك الموكلة

في تحقيق
 الحساب
 يوم القيمة

في تذكر الاشياء
 يوم القيمة جميع ما عمله
 وشهادته
 وما امر عليه بالخير
 والنشر

فيما يروى في يوم القيمة
 ان الله يخلق في يوم القيمة
 ما يشهد الاشياء
 في الجلود والاعضاء
 في يوم القيمة

بها وقيل ان الله يحدث فيها نطقا او اذراكا وقيل يخلق لها شيا لا يشهد وقيل ان لها شعورا
واما الجنة فهي من جنة السموات والسموات السبع والسموات السبعة واختلفت في قولهم
 وجنة من سموات السموات والارض من قبل معناه انه لو جعل السموات والارض من بعضها
 في جبل لافركا كانت سبعة الجنة مثل سعة السموات والارض كيف يسعها السموات
 لكونها فوق السموات السبع وسفقتها من الارض كما في الاخبار ان قبل ان الجنة لو كانت
 فوق السموات السبع وجنتهم تحت الارضين السبع فكيف يجعل الصراط على جنة ويعبرها
 الى الجنة فلما ان السموات يتغير فيتمزل العرش فيتمزل الجنة ايضا لان العرش مستقر
 وتصدر جنتهم ويرتفع كما قالوا والجنة الجنة المستقر من جنة وترتفع الجنة
وروي ان الجبار يقضي نار وتغسل الى جنتهم كما قال نعم واذا الجبار يرتفع وتسقط عليها الصراط
 ويصير طريقا مستقيما الى الجنة **منها الجنة** لا موت فيها ولا شيب ولا عري ولا حر ولا
 مرض ولا وجع ولا هم ولا غم ولا فخر ولا حاجة ودار الخلد لا يفسد فيها ولا حسد ولا
 عداوة ولا جيل وفيها ما تشتهي الا نفس وكل يرضى بما اعطى ولا يتبع مرتبة غيره وان كانت اهل
 من مرتبة كان في الدنيا يخلف الناس في اختيار المأكولات والملبوسات والاعمال فيبقى
 بخير المأكولات الدينية على المطعومات الدنية والاعمال على الاعمال الحسنة
 وكل حزب بما لديهم فرحون وقيل ان اهل المراتب العالية يرون منازل من دونهم ولا عكس
 وهو مروي ايده وليس لهم بول ولا غائط ولا سائر الكنا من دنا شذوذ عنهم بغير حق
 الرابحة ولا رقة لئلا فيها حيف ولا انفسا ولا استخاضة ولا تدن ولا حشد
 ولا عداوة ولا سوء خلق كما ان من شان النساء فلا شمس فيها ولا قمر ولا نجوم وانما الحرة
 فيها كهيأة ما بين طلوع الفجر والشمس كما ضرب قولهم وتخل مدود وجوزها الاسود منها
 ولا غش ولا مازة جالس من على الارائك من الذهب مكللة بالثمن متقابلين بطول
 عليها ولانها كواب ويا يدين من الذهب والنقود اكثر من ثمنها العزف تكون في

في بيان
على الجنة

في بيان صفات الجنة

بؤذنه

برؤيه المياه الجارية والحفر ودخل الجنة الزوج والزوجة فان كان الزوج افضل منها اخبر
 فيها وان كانت افضل من خيرت فيه **في الجنة** **قوله** اصلها في كتاب رسول الله وفيها في بيت
 المؤمنين ولا يخبر بال مؤمن شي الا في خضنها ولوعلا العار من الشيع في ظلمها ما دام عام
 ما تجاوز ولو طار طير الى ان يبيض ريشه لا يصل الى اعلاه **وفي الجنة** من جنتها الخلد ومن
 اصلها يخرج خيل مع السرج والخيال مع جناح لا يوث ولا يول لها خرب عليها المؤمنين
 فتطير في الجنة الى ان ارادوا ولو كان الخيل زرعان زوجت من كان اوسع خلقا واكثر
 معها وادون مرتبة اهل الجنة يعطى ثلاث حدائق ومن النعم ما لوصافه جميع اهل الدنيا
 من الجن والانس لكن الجمع وفي اطراف افعار نبات ثابتة في ارض المؤمنين واحد منهن
 اخذها وقلعها فهبت من سمعها واحدة اخرى وكل رجل يعطى اربعة الاف زوجة
 ثيبه وثمان مائة كرهة كلما اتى في كره وكل رجل قوة مائة رجل في الاكل والشرب والجماع
 ويقتل في الطعام في قهر مائة اربعين سنة واقل ما يكون للرجل اربع من بنات الدنيا
 وسبعين من الخوربات وطول الخوربة سبعون ذراعا وعرض ما بين كتفيها عشرة اذرع
 وطول الرجل ستون ذراعا **الزقوم** شجرة في غاية اللذة وتغن الراعية والخشونة طلعها
 كانه دوسر الشياطين **قيل** انه اسم شجرة موه نبتت في البادية وقيل ان الشيطان حين
 من الجنة شجرة الاحمر برؤسها وقيل انه قد استنهر من العرب ان يشبهوا الاشياء القبيحة
 المسكرة برؤس الشيطان **العتاة** قيل انها شجرة البرودة يحرق اصل النار من شدة برودة
 وقيل انه عين ما يصل اليها سم كذبي سم وقيل انه ريم بدن اهل النار **قلوب** قلب
 في جنتهم يستريحون اهل النار من حر النار **الارز** قيل انه سوي بين الجنة والنار وقيل جبل
 بينهما وهو موضع لان الجنة ولا من جنتهم عليها الرسول ثم والائمة يعرفون كل من جنتهم
 ومبغضهم بعلام ليان وجه الاول وبؤره وسواد وجه الثاني وثلث فيه خلوة الحب **الامير**
 الجنة والبغض الى النار **روي** العائن ان على الاعراف علياء وجعة وعرة وصبا

في بيان شجرة طوبى

في بيان شجرة طوبى

منها الخلد

في بيان بعد اخر ما خلق
لا بد من اصل الجنة وغيره

في بيان

الزقوم

في بيان العتاة

في بيان

القلوب

في تخشيب

الامير

وفيه جامع تساوت حسناتهم وسببهم فلا يستحقوا الجنة ولا النار فصار المرجح لآرامته
 من مناقب الشبهة والمستحقين من أهل السنة فينتفون في الألف ثم يدخل الجنة
 جميعهم وبعضهم يشقوا في التوراة والآخرة ويتبع البعض في الآخرة دائما ويعرضهم الله
 عما أصابهم في الدنيا بما يشاء دون من رتب أهل الجنة **وس** انه يكفى في التوبة الدم وان
 من سرته الحسنة ما شاء سببته فهو مؤمن ومن لم يدرهم على فعل حسنة فليس يؤمن و
 الشقاء عزله ليس براجه وهو على نفسه وقد قال تعالى ليس للظالمين من شفيع ولا
 حميم قل الزاوي لو كانوا من المؤمنين **ع** على المعصية مؤمنا قال لا تذاذوا الكتب الكبار
 وعلم يعلم اليقين انه يعاقب عليه فلا بد من ان يندم فاذا ندم كان مستحقا للشفاعة ولذا
 لم يندم على ذلك ظهر عدم اعتقاده بالعقوبة على تلك المعصية والشفاعة لا تكون الا
 لأهل الكتاب **في الجنة** الامم حبيب من احب أهل البيت وان كان عاصيا وفيه ايمان محبت
 محبت أهل البيت من أهل الجنة **تور** ولا يشفعون الا لمن ارتضى ومنه
ح حسنة لا تقترعها سببه اي مع حبه لا تحبب له سببه الخلود في النار
 وعدم قبول الاعمال **تور** فيؤخذ لا يشل من ذنبه ارض ولا جان اي عن ذنب شيعه
 الاخر والحق كارد في ذلك **اعلم** ان كثيرا من الاخبار تدل على ان الشيعة لا يدخلون النار
 ابلدان عصوا وكثير منها تدل على انهم في الدنيا في وقت الموت ثم في القبر ثم في النعيم
 شعبة النار وفي هذا الابهام والاختلاف مصالح كثيرة **سما** ان لا يفتروا بالشيعة
 باخبار الرجاء ولا يزال يكونان مدين بين الرجاء والخوف الذين هما من اعظم صفات الانسان
 واهل الايمان وكذا الرجاء ما دل على الاعتقاد والامن من العذاب وهو من المعاني الكبرى
 وكذا كثرة الخوف يستلزم اليأس من رحمة الله وهو ايمان من الكبار في الآخرة الذين
 هو اطمأن لنفسه لانه قد بينوا النار في الدنيا فان اقبل الانسان من الرجاء واواه باخبار
 الخوف والعذاب وان اقبل من الخوف واواه باخبار الرجاء وان اعتمد على الشفاعة

فيما يتعلق
بالنوبة

فيما يتعلق بما قبل
الجنة

في الجنة

كلام طويل يحسن عليه
التعويل في توجيه دلالة
كثير من الاخبار على ان
الشيعة لا يدخلون
النار ابل وان عصوا
ولا في كثير منها
اختلاف في الدنيا
في وقت الموت ثم
في القبر ثم في النعيم
ثم النار

طه

فليطرح الى اهل الشفاء عز من الشريعة **والآخرة** كانوا خاضعين دائما وحليلين يشرعون و
 لو كانت تلك الاخبار موجبة للامن فلم كان الشفاء يكون في الليل والنهار والحسنة
 والابكار ولم كانوا يتكلمون بعمل السليم ويؤمنون الحق والبرهان الشفاء
 فرجع الايمان والايان فرجع اليقين واليقين اعز من الكبرياء الاخر واليقين من ابن يعلم
 بقائه الايمان وعدم زواله بقرينة الشيطان وهذه الطاعة والعبادة قد جعلت
 سور الحظ الايمان من وساوس الشيطان وقد جعلت جوارح عقائد الايمان وكثرت في
 صناديق العيون عين الصدوق وجعلت الغرائض وترك الكبار اختلا لا تلك العيون والصدوق
 وفعل النوافل وكسب الاخلاق الحسنة وترك المكرومات وازالة الاخلاق الذميمة
 رقباء تلك العيون من لصوم الايمان من الشفاء والشيطان ولصوم الايمان اعز الشيطان
 مترصد يتبع الفرصة لوجود غفلة من الرقبة وظل في الغفلة حتى يدخل في الصدوق الذي
 هو الصدوق وسلب منه ما يمكن من جوارحه بان او يجرها بنوا الشك ويظهرها بدخان
 الشبهات وانت تخرج واحدا واحدا من الرقباء وتقول لا يحتاج اليها في وقت الايمان
 انت عاقل من المرصد من السلب الايمان وتعلم لا قتال زعمانك ان شفاء الشفاء
 تكفي وقد عرفت ان الغفلة وسكرات الشهوات واللذة الغانية وقد جرت الوساوس
 الخناس ومكتبة في صدرك والحق عن نفسك ملائكة الرحمن الذين هم حراس القلوب
 والايان وفي الليل والنهار تلك اللصوص يتخولون بالسلب للايمان وذرع شهاب الشيطان
 في القلب الذي هو عز الرحمن ولا تبه من نوم الغفلة وسكرات الشهوات والضلالة ولا تسيغ
 الا بعد خلوصك وقد صدرك من جميع جوارح الايمان وقد صدك عليك بآيات التوبة ولا
 تفكر من استغفار تلك الذل الى من بعد العصور ولا من تحصيل جوارحها بغيرها وقد وثقت
 الملائكة العلاء والشارع واليك وكلها تقول رقباء وحرس على عمل صالحا لم يمنعك
 ذلك وقد صارك شفاعتك حقا لك وقد ضايت مالك ولربك في ذلك غير الحسرات

فن ان تعلم بقاء الدين لك وقد اخبر الله تعالى من جمع من اهل الايمان بانهم كانوا يتبعون
 الى الله فبولهم ربنا لانزع قلوبنا بعد اذ عدبنا واني ان الشبهة والمؤمن لها معان
 فمن اين يعلم ما اراد بهما في اخبار الرجا وايه ليل الحشر والحشران في حرب العذاب بل عقوبة الرجا
 من الطائفه منه نعم والدرجات العاليه والجهنم القرب ورضا الرب كافيه في الحشر الاية
 والسفا والسفاهه **اعلم ان قولا** في الايمان على سبعة اقوال **الاول** الاقرار والتصديق
 بالقلب خاصة وهو من صلب الاشياء وجميع كثير من الشبهة لكن بحول التصديق من كاف فانه
 ربما يحصل بالضرورة من دون اختيار بل لا بد منه من عقد القلب عليه وجعله دينا له والاول
 فذكر من كان في عهد النبي من الكفار كانوا عاقلين بصدقه كما اخبر الله نعم عنهم قوله
 وعبدوا بها واستيقظوا أنفسهم ويؤلفوا حياهم ما عرفوا كذا به ويشترط فيه عدم الكفر
 باللسان من دون تقيده وضروبه مع عدم صدق فعل منه بوجوب الكفر كما لقاه المصنف في
 القاذورات والاستحقاق فيه ويؤخذ ذلك **الثاني** الاقرار باللسان خاصة وهو من صلب
 الكوايد من اهل السنة وجماع السبعة على خلافه ويدل على خلافه قوله نعم قالوا استأنا
 قل لم يؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم **الثالث** فعل الواجبات والمستحبات
 خاصة وهو من صلب الخواص وبعض المعتزلة **الرابع** فعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات
 وهو من صلب كمال الاعتزال **الخامس** التصديق بالقلب والاقرار باللسان وهو من صلب المعتزلة
 في الخبر **السادس** التصديق بالقلب والعمل بالجوارح وهو من صلب الحل الحديث **السابع** التصديق
 بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاذكان وهو من صلب المعتزلة وال اخبار بعضها
 يدل على الاول مع بعض الايات وبعضها يدل على السادس وبعضها على السابع وبعضها على
 بعض المذاهب الاخر والجمع فيها انما ان تحمل على مراتب كمال الايمان واما بان يقال ان الايمان
 لدفعه ونه كل موضع اطلق على معنى **الاول** العقيدة المختصة مع ترك الكبار وفعل الواجبات
 التي تركها من الكبار كالصلاة والركن والتمتع والنج والجهاد وغيرها ويدل على ذلك اخبار كثيرة

ثانيا الاقوال
 في الايمان

بيان الجمع بين
 اختلاف اقوال
 الايمان

كما روي

كما روي اصحاب الكبار لا هم من اهل الايمان ولا من اهل الكفر بل من اهل الشك والاول
وسمى ان تارك الصلوة كافر وما نفع الزكوة كافر وتارك الحج كافر ولا يزي في الزواجر و
 هو مؤمن حين يترك ولا يترك الشارب حين يترك الخمر وهو مؤمن ولا يترك السارق حين
 يسرق وهو مؤمن وان روج الايمان ينافي حال الزنا واذن في منه اذ تاب عاد اليه و
 يرتب على هذا الايمان عدم استحقاق العذاب والامانة ولذلك في الدنيا والخرة
 فان من اجتنب من الكبائر كثر عند الصغار بمنزلة الزان **الثاني** العقيدة المختصة مع فعل جميع
 الواجبات وترك جميع المحرمات والمكروهات كما يظهر من بعض الاخبار من سلب الايمان
 من تركه عن الكبر او تركه عن الغريزة من الواجبات وثمر هذا الايمان التيقن بالحق والمترين
 والحشر مع الصديقين **الثالث** العقيدة المختصة مع ترك النجس وكاله وفعل الواجبات
 المستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والانصاف بالصفاة الحسنة وتهديب النجس
 عن الاحلاق الرذيلة كاصريه في صفات المؤمنين والسبعة وهذا الايمان من خواص الانبياء
 والادوية كما صرح به من الاباء المتصوفة للنفق المؤمنين بامر المؤمنين ثم والاول **الخامس**
 قد ورد في تفسير قوله نعم وما يؤمن اكثرهم بانهم لا وهم مشركون ان جميع المعاصي بطل الاعتماد
 على غير الله واخلعوا المشركي الاعتماد فانه حفظ اعداد الركعات على غير الله من تخريفه ان التمام
 واخر احدى من اصبح وجعله واصبح اخرى وثمره هذا الايمان ما ورد في الدنيا والآخرة **السادس**
 والاهتمام والقرب والاكرام وغير ذلك كالعقيدة ونحوها **السابع** محض العقيدة المختصة بتركه في
 الدنيا والآخرة النفس والمال وغير ذلك وفي الاخرة التحل من الخلود في النار او منها مطلقا
 وفي الغالب يلحق الايمان بهذه المعنى وجميع تعريف غير الامامية خارج عنه **الثاني** التكلم
 بالشهادتين من دون انك لا مفر من فعل ما يترتب على الاستحقاق في القديت
 وثمره هذا الايمان حق الدم وثمره المال والطهارة وسائر احكام الاسلام الناصرية
 لكن لا يترتب له الاخر ولا يقبل شئ من اثاره وحكمه حكم الكفار وفي مقابل كل واحد من هذه

كلام الخلف
في كونه القلب
محل الايمان
وسعد الحياه
الحقيقيه

في تلك حقيقه
القلب وكونه
سبع الكرامه

المعاني خلق الكفر فتر **اعلم** انه كان حيوة البدن بالقلب كذلك الحيوة الروحية والايها
بالقلب وكان السماع والروية الظاهرة بالعين واذن الارس كذا **الروية**
والسمع الروحاني بالعين واذن القلب ومن لم يكن له جيب الايمان فموت بل امدون منه
كما قال الله ثم في شان الكفار ما ماتوا غير احياء وقالتم نعم تكبر عنى وقال ايضا لا تنجلي الابرار
ولكن تنجلي القلوب بالحيوة الصادرة ذلك لان الحيوة ما يكون مشا للعلم والقدرة وتبرزت
عليها اثارها فكم ان الحيوة الناصرة بغيره بوجبه للعلوم الحسنة التي تمنع الدنيا كذلك
الحيوة الحقيقية توجب العلوم المعنوية وسود للفرس والمعرفة وتفتح العين والاذن للقلب
وتسمع الالهامات الربانية باذن القلب ويرى الاشياء بغير اذن كاوردة المومن ينظر
ببورا تدهان في ذلك كليات للتوسعين وهذا البدن غير له بيت فيه مشا قد من القوي المشا
واذا شغل سراج الايمان في القلب سطع نوره في جميع البدن وخرج من جميع منافذه وكلما شغل
ذلك السراج اكثر يكون نوره ازهد ويظهر من المنافذ اكثر وظهور من المنافذ واثان يكون
واعلم ان القلب يطبق على معنى **احدها** الجسم العنصري الذي في اجنانه الابرار **الثاني**
على النفس الناطقة وحيوة البدن بالروح الحيواني وهو جوار لطيف حامله الدم ومنه
القلب ويتصاعد من القلب الدم الى الدماغ وفيه الى سائر الاعضاء والجوارح بواسطة العروق
والنفس الناطقة لما كانت كالانها واستعداها وترقيتها متوقفة على البدن والانه
ومن ثم مع كونها من عالم القدس تغلق بهذا البدن ولا تتغلق بما يكون باعثا للحيوة
مشا للادراك وهو ما يتعلق به الروح الحيواني ولما كان مسددا القلب يعلق به ازهد
من الاعضاء الاخر ومن ثم قد عبر عن النفس ثا كثر الايات والاحبار بالقلب ومدار صلاح
البدن ومنادى على القلب بهذا المعنى وكل صفة حصلت من العلوم وسائر الكالات تسمى
الحالدين وجميع الاعضاء والجوارح وكلما يكمل تلك الصفة في النفس تظهر اثارها في البدن
اكثر كان الروح البتة كلما قوى ما دنى جرم القلب تظهر ثمرته في الاعضاء والجوارح ازيد

الحالدين

كالعين التي تتفصل عنها اثارها كلها حصل المشا في العين اكثر كان جرمه في الاظهار اكثر وقوى
من القلب للصورة اثارا كثيرة الى سائر البدن ويعزى جلال غير عديدة من القلب لروضا
الى القوى والمشا الدينية وتقسيم القسام الحقيقية على تلك الاعضاء بحسب الاستعداد
التاليفية وهاتين الحيتين لا تزل الان جارتين لكن بحسب على الانسان يتوقف في الملك الرحمن ان يزيل
موانع الجريان من هذه الابرار حتى يرى الهياك الحيوة الجبهانية والروحانية على غير انما هي
كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان في الانسان قطعة من سلك وصحت كانت سائر البدن سالمة صحيحة
وان مرضت وعذرت مرضت جميع البدن ومرضت وهو قلب الانسان **وسمى** قلبه
كان القلب طارعا كان جميع البدن طارعا وان كان حثيثا كان جميع البدن حثيثا **وروي**
ان للانسان اربعة عيون عيان في راسه يرى بها المودنياء وعيان في قلبه يرى بها
اخرى فان ارادته بجهد خيرا جعل عينا قلبه ذوا ثور يرى بها الامور الغائبية عنده
وعينه وان شق عيت عينا قلبه **واختلف المتكلمون** فان الايمان هل يقبل الزيادة
والانقصان ولا ذهب الاكثر الى الاخير لا زيادة من اليقين بالعقائد الايمانية وهو غير
قابل للزيادة والنقصان والحال ان يمكن الزيادة والنقصان والحقيقة يمكن الزيادة والنقصان
في اصل الايمان كما تنقل الله تعين ارجع اوله من تال بل ولكن ليطبق قلبه وقال تعين
المؤمنين واذن الميت عليه السلام انه قد تم ايماننا وانه لا يبر فرادتهم ايماننا مع ايمانهم وغير ذلك
مما روي في الايات الروايات هذا هو الكلام في ايمان رجل واحد واما الايمان بالنسبة الى
الاشخاص فلا ريب في تفاوته بينهم جدا فليل ايمان سائر الناس كما بان الرسول والافئدة
وسمى الرسول صلى الله عليه وسلم صلوة التسليم في المسجد فمظن الى شاب قرأ ان راسه ينزل
من غلبة النوم وقد اصفر لونه وخف بدنه وغارث في راسه عيونته فقال له كيف
وكيف حالك يا حارث قال اصبح يا رسول الله مع اليقين قال له كل شيء له علانة ما
حقيقته بعينك وعلانته قال حقيقته بيقيني انه جرمي ولما اوسهروني الليل ومجلى

هذا حديث
في حقيقة

ان الايمان يمكن
ان يزداد وينقص
ويكون درجته

في حديث العيقين

ثابت

۲۰ پانچ ماہ پہلے
علیہ السلام

صفاة العالم
الاختلاف في منه
الفني وفي بيان
غمان اجزاء الامم

للبي

دره و با اجداد و انان و عرسه ای است و عرسه ای است و عرسه ای است

2 اختلاف التكليف في وقت
التكليف باجاء الأيمان
التعجيل على وجوب
تحصيل المعاضد بالبدن

واستشكل بأنه كيف يمكن تكليف الميت مع شقمان عقلها بذلك في سبع سنين وعدم
 الذكر إلا بعد خمسة عشر سنة ثم **انقلب** في انقضاء أيام النظر هل يحكم عليه بالكفر أو بالإسلام
 فذهب إلى مقتضى الأول والخبر تابع لاحد ابويهما في احكام الاسلام والكفر الظاهر
 من الحياة ومنهما ما عجز **لا** فلا يدخل النار وإنما امره إلى الله فان ادخل الجنة
 فبفضله وان كلف في القبر فهو كلابد خله النار قطعا فانه ظلم ولا يكلف الله نفسا الا حبا
 هذا كله اذا لم يحصل له حال البلوغ واعتقاده واما لو كان معتقدا لذهب الحنفى ولو
 بالتقليد لا يورد ولم يحسن الظن سواء حصل له الظن من التقليد او القطع او كان قد عرف
 كثيرا من الأدلة وبالمناسخ وحصلت هذه المقدمات وبعد البلوغ يحصل له الظن او الجزم
 او التحريم بعد البلوغ لم يحصل له الأدلة عند قبل البلوغ واكتساب النفس منها قالبة لا رجعة
 واستعدا فان علم ان ذلك العبد يمكن في اسلامه واما ان اراد بعد ذلك حصول
 اليقين او تكامله نظري الا دلة واستعمل الرابطة حتى يكمل اعيانه على حسب استعداده
وفي الرسالة العنبرية الى الوصاية وجوب الصلوة على النبي في كل موضع ذكر اسمه **وردى**
 ان من كان يدينه فصاله منساق وان صلي وصام وحيا في الامانة والكذب وخلف
 الوعدة وهو يدل على وجوب الوفاء بالله **لوعد** **فيل** ان الامور في المعاصي يحصل بدوئها
 واحدة صغيرة او كثره فعمل بمكة الصغار بين دون تعلق بغيرها وقد يحصل بالعزم على الفعل
 بعد الفراغ منه اما من لم يعزم على فعلها ثانيا ولا تاب منها فهو عين مفرقة تكفر في قولنا
 بعد فعل الصغير لو عزم على فعل صغيره اخرى فهو صغير ايضا وقيل مراه في الصغيرة من دون
 قوله فهو صغير لا فرق بين الصغير والكبير وقيل ان الاصل انما يتحقق بتكرار غيره وان
 وقيل بل كثرته الصغار سواء كانت من نوع او من نوع شتتة والخبر ان جرد العزم على
 الفعل بعد فعل الصغير ليس ارضا سواء عزم على فعل تلك المعصية او على فعل معصية
 اخرى بل الاصل ان كل فعل معصية واحدة مكررة من دون تعلق بغيره او كثره ارتكاب

في بيان ان في أيام
 انظر هل يحكم
 عليه بالكفر او
 بالإسلام

وجوب على النبي وهذا
 العنوان وتاليه مقدمه
 من طوبى بما بعدها من
 ما من كتابا برهما تصفا
 فله حصول الشك

في بيان ما يحصل
 وتحقيقه
 الاصل
 في الصغار

في الصغير

نوع الصغار بحيث يشعر بعدم اعتنا فاعلم بالشرع من دون ندائه وتوبه وسر ما اد
 الاجماع على ان مثل ذلك اصل **واما الكتاب** فبعضها اقوال **منها** انها كل معصية تلزم
 عليها النار في القرآن **ومنها** انها ما جعل له الحد او الوعيد بالنار **ومنها** انها ما وعد عليه
 النار جذا في الكتاب **والسنة** **وسمها** انها ما ثبت تحريمه بالدليل القطعي **ومنها** انها كل معصية
 اشترت بعدم اعتنا فاعلمها باليقين **وردى** في بعض الاخبار انها سبعة الشرائع بالله وكل
 اعتقاد فاسد يخيل بالامان وقتل النفس بغير حق وقذف العفيفة والتعريف في مال اليتيم
 بغير حق والزنا والزنا من الزحف وعقوق الوالدين وما يستفاد من اكثر الاحاديث الجزية
 هو احاد الامرين **احدها** انها ما وعد الله عليها النار في القرآن من المعاصي او تركها **ومنها**
 وجوبه بالقرآن من الواجبات كالصلوة والزكاة والصيام والحج والمهاد وغير ذلك
الثاني ما وعد عليه النار او النهي به العظيم المستلزم للعقاب في السنة المتواترة او
 الكتاب وبعض ادخل اليه ما عن فاعلمه وتعالى بعض كلاما ثبت بالاحاديث المتواترة في قوله
 او الوعيد فهو ان من من كتابا برهما تصفا **جميعا** **وردى** في الاخبار
 المنهية بالعظيم او الوعيد او اللعن **ثاني** **الشرية** الياس من دعواته الامن فبما الله عتق
 الوالدين فكل النفس المحترمة والتعد فكل مال اليتيم ظلم القرآن من الزحف اكل الربا السحر
 والحلف بالكذب السرقة من مال الغنيمة عدم اعطاء الزكاة الواجبة شهادة الزور كتمان
 الشهادة شرب الخمر ترك الصلوة الواجبة عدا وكلمة اوجبه الله في القرآن ونقض عهده
 او الرسول **او** الامانة **او** اناس وقطع الرحم **الثالثة** اعني الاخبار عن الحسن الزنا المطلقة
 السرقة افظا رسته ومضاهيها **من** سنة الاستطاعة بلا عذر وشرب كل مسكو
 تنقض عهد الامام العرب بعد الخيرة ولعله في هذا الزمان عدا عن ان يكون في بلاد الامام
 فيه من يؤخذ منه عالم الدين ومسا الله والكذب على الله والرسول الله والائمة
 العيبة واليهان ترك جميع السفن منع زيادة الماء المباح من الناس مع عدم احتياجه

في التكبير
 فاضا في
 الاقوال
 في الكبر

في عقاب الكتاب
 في جميع ما
 في الاخبار
 في العقاب
 في العقاب
 في العقاب

فراة اخبار الخالين المعلومه ان كذب من مدح خلفه الجوز او لا فلا على الكا بر العلماء كما يله
 عليه آية سمعون الكذب وقد لعن الله اصحابه انقص **وروى** ان من اصغر الى ناهق فقد
 عبده فان تكلم الشا طر عن الله فقد عبده الله وان تكلم عن الشيطان فقد عبده الشيطان **وروى**
 ان المراد بالشعر في قوله تعالى والشعر ان يبعث الغا ون صوابا لحكا باث والقصص **قيل**
 الاحوط ان لا يخرجاها ديث ايام الكفر والحيا صليته وسلاطين العجم وان كانت صده لقوله
 ومن الناس من يشري لهو الحديث ليقتل به عن سبيل الله الا يزود ذكر المرحى انما تلت
 في النظر بن الحارث كان يخرى الى العجم ويجمع حكايات سلاطين العجم كان اذا رجع بها
 لغرض وكان يقول ان محمد بن عبد الله عاد ومودونا اخبركم اخبارا رسم واسفند بار
 الا كما رسم فكان يجهل كلامه واخباره وكانوا يتركون تلاوة القرآن وما عد **وروى** ان
 عليا عاوى رجلا في المسجد يبرئ الناس بالقصص فيترى به بالسود واخرجه واما مدح الزوجه
 وامنه في الشعر والتشريع فبرام وقيل انه بنا في المدة فخرج عن العدا وذكر المجلس ما
 استرطه القضاة في العدا ليس ثابت عنده **واكثر** **الاجابة** يدل على ان البعض والعدو و
 المحمد المؤمنين لا يحرم الابع الاظهار ووجه المجلس وكذا على السواء اظهار حرام لا اصله
 الا لزم الحرج **وجوز** الاكثر ليس **الاجابة** الصغير من الاول ان لم يلحقوا بالمر فانه صواب وان
 من الولي لكن لا يجوز ان يكرهه الولي بشرط لسكر ولا خلاف في عدم جواز الاكل والشرب
 من اوافي الذهب والفضة والمشرية الاستعمال وفي اقتناها اشكال واساسا للحننة
 والتسلط سنها او كون راس الشيف سنها وقطعة مسجلة الابنية فالشجوان وتالا اكثر
 باختيار موضع العتقة من الابنية **وجوز** البعض ترين الشيف والمصنوع بها كما روى
 ذلك والاحوط عدم كون الشرج والقجام منها **وروى** انما انكر تلعب الذهب والفضة منها
 وجب زيدها لاجاز التركيب ولا بأس باستعمال الملبس منها وفي الظروف اقتنار كل
 الغالية خلاف وفي ترين الشاهد المشربة بالعتا دل خلاف وكذا الخلاف في تزويق الخطا

في عدم جرمه
 مدح الزوجه
 الامة
 ولا اذا كانا لاخبار
 ان البعض والعدو
 والحب لم يزل
 الابع الاظهار
 فمن السوء
 في تحريم
 الاكثر
 القبح المحرم والذهب
 ومن ما علق بالمدح
 استعمال الذهب
 والعقبة

السقوف

في عدم جرمه
 مدح الزوجه
 الامة
 ولا اذا كانا لاخبار
 ان البعض والعدو
 والحب لم يزل
 الابع الاظهار
 فمن السوء
 في تحريم
 الاكثر
 القبح المحرم والذهب
 ومن ما علق بالمدح
 استعمال الذهب
 والعقبة

والسقوف وفي راس الغليان والنبكة وما يوضع تحته من الظروف اشكال والاحوط الترتيب
 وفي راس الغليان الذي يوضع في الحلق اشكال وفي المرأة والصناديق الملبسة بالذهب و
 العتقة اشكال وفي ما منع الادعية اشكال والاصل الجواز في الجميع **وقيل** ان نظر النساء
 الكافرا على السلاط حايرو لا يجوز نظر الولي الى جسد حايته وعورهما اذا كانت حايرو
 واثمة حرمة نظر المملوك الى ما يكتسبها سواء كان خصيا ام لا وجوز جمعهم نظر الحفي بكم
 العتقة وفي النظر الى سائر بدن الامة للشراء ما عدا الوجه والشعر والحاسن خلاف والمث
 جواز النظر الى شعر الكافرا التي في الامان ووجهها ويدنها بلا شهوة والمث جواز النظر
 الى وجه حوراء الغيرة يدنها بلا شهوة وكذا يجوز النظر الى الصغيرة والكبيرة جدا للثان لثنا
 محل الشهوة ولا خلاف في عدم جواز النظر عن الصبي عظمه جاز واما عن المعتز فحادي في
 نظر النساء اشياء الى الرجال وفي سماع صوت المرأة الاجنبية خلاف فخره البعض
 انه وجوز البعض مع عدم الالتداد ومثاق العتقة **واختلف** في الاستمنا في يدان وجه
 وامنه وسائر بدنهما غير العرج خلاف **والاجابة** ان الزنا لا يثبت الحية الى البنت وتكر
وجوز على العتقة حدش الوجه وجو الشعر في المصيبة **والله** حرمة شق الثوب فيها الرجال
 والنساء وبعض الاخبار دالة على جواز ما لزوجه على الزوج وفي الاجزاء المعتبرة جواز على
 الوالد والام **والله** حرمة خلق الشعر للراس على النساء بلا ضرورة **والله** حرمة من المرأة
 والرجل غير الحارم في بيت واحد من دون ثالث ولا يجوز مصافحة غير المحارم الا مع زوج
 حايرو **وجوز** التورق لحافا وحدها مع غير الزوجه والامة سواء كانا رجلين او امرأتين
 او رجلا وامراة الا غارب وغيره المحارم وغيرهم والاحوط ان لا يجتمع الحرمان في لحاف واحد
 الا ان يجعل بينهما فاصل كما وقع النصف في الاخبار **والله** انما اذا بلغت البنت ثوب
 سنين لا يجوز تقبيلها وضعتها وحضائها ونزولها الشعر في ذلك في خمس سنين **وجوز**
 عند دخول بيت الاحباب وتحت السلام الا قبل الايجي وجوز هذا السلام كما قال الله

في جواز نظر انواع الرجال
 والنساء الى الاحر وعدمه
 من الكافر والمؤمن والمملوك
 والحفي القبيح والكبير
 والمميز وغيرهم

في مدح الزوجه
 الاستمنا باعضاء
 والامه غير العرج
 فان الزنا لا يثبت الحية
 الى البنت على اية
 لا يثبت في اسعاف
 وبالعكس
 عن نوات شقارت شتاسه
 حرمة حدش النساء الوجه
 وجوز من الشعر في المصيبة
 ثم حرمة شق الثوب والمصيبة
 للرجال والنساء الا البعض
 الحارم حرمة خلق الشعر
 للراس على النساء بلا ضرورة
 ثم حرمة من غير المحارم في بيت
 من دون ثالث ومصافحته
 شعر حوراء السنم حرا ناس غير
 الزوج حدها لامة في لحاف
 واحد

في عدم جواز
 النظر الى
 سنين او غير سنين
 في عدم جواز
 النظر الى
 سنين او غير سنين

على الإنسان وجهان من عدم الآخرة فإذ كان سلام الاستبدان ليس للبيعة فو قد روى في البيهقي
عن عروة أن النبي اراد ان يدخل عليه واستاذن له فدخل بالسلام ثم تخلف بجمعة حياء وهو
مع قاطعة تحت الحجاب واحد فلما سلم قالوا احابه فوافق من رجوعه كما كان ذلك عادوا من ان
كان يسلم لثأر ثم يرجع مع عدم الحجاب ولو كان الجواب واجبا لم يكن له مثل ذلك مع وجوب نوبته
اجابا والحياء لا يسلط الوجوب فظهر عدم الوجوب **الفاسد** وقال السلام واجب كذا في النكاح
فرد الواحد بسط الوجوب عن ابا قحافة لكن بشرط ان يكون الزاد داخل في المسلم عليهم فلو ان
السلام يشقق خاص وجب الحجاب ولا يسقط غيره وكذا لو اخص **ع** تعين على واحد منهم ويكره
ان يسلم على بعض اهل المجلس بل يقصد السلام على الجميع وهل يسقط الوجوب براد العين المبرزة
خلاف ولو كان المسلم يترقب براد وجهه الجواب وقال الميرزا في غم الآخرة **السادس** ان
وجوب الرد فوري والناخير وجب للمؤمن وهل يسقط بالناخير او يتوقف في كسائر المحفوظ
فهذه بعض الاثار **السابع** الا كخط وجوب سماع الجواب لله تعالى تحقيقا او تقديران كان
اصح ولا يبعد وجوبا لاشارة المفعلة للجواب لو كان اسلامه ولو نادى المسلم بالسلام من
جدار او ستر او كتب اليه بالسلام او ارسل اليه برسالة يسلم عليه قبل برود الرد والادنى
وجوبه في الاول دون الاخيرين ولو سلم وقت القيام من المجلس كما هو معتاد في بعض البلدان
فيل يجب الجواب لا ردعا ولا عتية **و** ان الرجل اذا قام من المجلس مع الجماعة للسلام
فان شربوا بعد مناديته في قولهم كان الله عليهم وند فان شربوا في كلام خير كان شربهم
وعدم الآخرة يقتضي وجوب رد الجواب **الثامن** في سلام المرأة على الاجنبى خلاف فان قلنا بان
المرأة عورة حرم والا فلا ولم يثبت حرمة مطلق صور لا اجنبية منه واما السلام على الآ
خبر فيد ما من الوجهين وكان الميرزا يترقب بكون السلام على الشاهد وعلى القول بخبر بسلام
المرأة على الاجنبى في وجوب رد الجواب خلاف ولو كان المسلم هو الرجل على الاجنبية فلا يجب عليها
الرد على القول بان صورتها عورة وفيه انفراد **التاسع** المسمى جواز ابتداء السلام على
اهل

العلم

ولا تغفلوا انفسكم بحجة من عند الله ان لا تقولوا مثل هذا الجاهل صبايح الخير وسأ الخير
 فانه صبايحاً وانهم ساء كما قالوا يسلون بذلك صاحب البيت عليه فقال نعم واذ جاءوا له
 حيولك بالمرحمة عليك **بداية** **الثاني** ان المراد السلام على الامل والعيال اذا دخل عليهم كما روي
 ان ذلك يوجب زيادة الجنة **البيت الثالث** ان المراد السلام على المتقرب الى الله كمن في البيت
 احد غير الاسلام فلما وعى ما عليه القائلين كما روي ذلك وان كان السلام علينا من عندنا
في ان يقول السلام عليكم ورحمة الله وسيدنا المليك **الحاشي** لا خلاف انه يجب
 رد السلام في الصلوة ولو تركه في سائر احواله او لعدم سطره او لغيره من ما اذا
 استغل بذكر بعد السلام حاله وجوبه للرب وعنده فقبل على الاول دون الثاني وجبها
 الثاني لان خير الامور وسطها والمصلحة في الرد العود الذي فلا مانع من اتمام الكلام
 لو وقع السلام في صلاة ويجب الجواب بالمثل في الصلوة على الاصح كما ظهر جلاء فالجواب
 ولو قال في الجواب سلام عليكم بالرد والخطاب مع جميعته في السلام فغنى الرد وزود ولو قال
 السلام عليكم عليكم في الجواب لان تفصل الدعاء في الجواب ولو جاز الجواب
 فضل الجواب لا خلاف وعلى الوجهين سلام عليكم او الجواب بالمثل في الاجابة
 الجواب بالمثل والوجوب لغير **الثاني عشر** لو خيأه فغير السلام كقوله انهم صبايحاً ونحو ذلك
 ففي وجوب الجواب بالمثل او بالخير او بالسلام نظر الى عموم الاية اشكال فلو جاب بالسلام
 فالاحوط ان يرد المحرم جوابه ولو كان ذلك في الصلوة فالاشكال اعظم ولا سيما لو قاله
 بالعارضة او بالحنث على ما بينك وسلام فقلت وامثال ذلك قيل لا يجوز ان يرد
 ان قصد رد الدعاء فلا مانع منه وقيل بميل الرد والمسئلة شكه ولا يجد جواز الرد
 بالدعاء واذ سلم عليه وهو في الصلوة فالرد وجوباً لرد جهراً حتى يسمعهم وقيل بغيره
 وجوباً لاستقامته لانه لا يبعد له ما يات على السر وانما لا يحول على التثنية كما قال العلامة
 انه في محل التقية ليس في الرد ولو اجاب بما يصلي فله يعود للمصلي الرد ولا قبل الاقل

يعود
 في وجوب رد السلام
 في الصلوة وحال الصلوة
 تركه فيها اعتباراً بغيره
 الرد عرفاً ووجوباً للجواب
 بالمثل فيها وغير ذلك

في حكم التخيبة
 في غير السلام ما غاها واخفها
 في جهل الرد واخفها في الصلوة
 وحكم جواب غير المصلي

ما ثبت

في

في وجوب الجواب بالمثل في غير الصلوة

في وجوب الجواب بالمثل في غير الصلوة

وقيل بالشافعية ان ذلك **اول الكلام في التوبة** ومبناها **الاول** اختلفت في ان هل يبرئ التوبة
 من جميع المعاصي او من الكبائر فقط والصغار وتنع مكفرة لا توبة فيها ان احتجب عن الكبائر
 الاكثر على الاخر وهو لا توبة الا ان العفو عن الصغار ما هو مع احتساب الكبائر كما ظهر
 الاية فيعند من يجب التوبة عن الصغار بانه لعدم وتومعها مكفرة الا في التوبة فيها اية
 ابتاعه للاثنية والاصح في استغفاره ورجوعه الى الله في التوبة وترك الاول والاني
 تائيداً لغيره في العقاب لا حرجي بل لها ثبوت في عقاب الغالب وسلبه في الغالب
 الشيطان وانما ترك التوبة له لا وجوباً له ووجوباً له وربما وجب الصغار بعض المعاصي
 التي يتوب من زوال اسبابها كالقمار وما سلك من سبيته فمن تملك وجع من كثرة قال
 التوبة اياكم والمعاصي المحقرة في نظركم وهي ما تقول صاحبها ما حسن حاله لو لم يكن له
 غير هذا الذنب **والثاني** اية لا تجزئ من التوبة الا ما لا يترك الانسان ولا يحصل له صدق
 فلا من الا ليعتصم ويؤمنوا الله فهو **والثاني** انه لا يبرئ من التوبة الا ما لا يترك الانسان ولا يحصل له صدق
 انه لا يسلب التوبة عن الانسان الا التوبة واختلفت فيه في ان هل يجب تكرار التوبة او يكفي
 المرة الواحدة قيل بالاول وقيل بالثاني لانه لا يجزئ الاستمرار بل عزم التوبة والعقاب
 بالتوبة الاولى والعزم على العصب بعد ذلك لا يوجب العقاب بل هو معفو وعلى القولين
 لا يلزم استرداد العقاب بالعود على الفعل **الثاني** اختلفت في ان التوبة من بعض المعاصي
 دون بعضها او لا قيل بالاول وقيل بالثاني واختلفت فيه في وجوب التوبة بنفسها عن المعاصي
 فتقبل الوجوب وقيل بكونها افعالاً مستقلة لا افعالاً وما التوبة على
 زمان معين كالوتاب الى سنة شاة فالأقوى عدم صحتها لا شرط الدم فيها والعزم على ذلك
 وفيه خلاف **الثالث** ان التوبة لما كانت عبادة لا بد منها من فعل القربة والاحسان
 فلور ترك العصب للرب او جازاً من التوبة والضرر بها ونحو ذلك لم يكن توبة والتوبة
 لا يحصل الا بالامور المشقة العلم بغير المعاصي وكفرها عما بين العبد ومحبته والتمسك
 بالشر في ما كان

في ان هل يجب
 او كقوله الواحد

في صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض

وجوب التوبة بنفسها او افعالاً لا بد منها

في صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض

في صحة التوبة عن بعض المعاصي دون بعض

فانما علم ذلك عرض له حال اخر وهو التماس لغوا فمحبوبه منه ويناسف على فعل المعاصي وهذا
 التماس والتسلف بين تلبس من هذه الحالة تعرض له حال اخر وهو تلبس امور **الاحد** بتخلق
 بالحال وهو ترك ما فعله **الثاني** بتعلق بالاستقبال وهو ان لا يعود الى المعصية الى وقت الموت
الثالث بتعلق بالماضي وهو لا في ما يمكن تلافيه من قضاة العبادات وربما حقوق والمغفلة
 وتلك الامور تحصل بالتدريج ويطلق اسم التوب على الجموع ربما اطلق على مجموعها **الرابع**
 بيان اثر المعاصي التي تباب منها فان كانت المعصية غير مستلزم لا مر كل كبير المبرر فيكون
 في التوبة منه تركه والندامة عليه والعزم على عدمه وان استغفر امر اخر فاما ان يستغفر
 وان كان غير مالى او غير مالى فان كان حقا الما ما يملك ككثرة وجب لا ينافي به
 الحد بين ان يكون التوبة فان اقيم عليه الحد فكل كبر ذنبه او لا بد من التوبة اشكال
 فكم اكثر الاجابة ان الذنب يسقط منه بآخرة الحد وان اقدم كبر من ان يعذب به مرتبة الدنيا
 والآخره وعلى الثاني يجب لا ينافي به كقضاء الصلوة والصوم وحفظ ذلك واما حق اناس
 فان كان ماليا وجب تركه منه مهما امكن برد المال الى مالكه او ورثته او ورثة وارثه
 وهكذا ولو لم يرد المال الى احد منهم اختلف في المطالب له يوم القعدة الاكثر على ان المطالب
 انما هو صاحب الاول لا يدل عليه خبر صحيح وقيل هو الورث لا خبر ولو انتهت الى الامام ولا فرق
 بين العين والدين وقيل ان حق الله فان لم يعبد لوارثه وجب العزم على التوبة اذا
 وجد فان ايسر منه تصديق عند فان وجبه بعد ولم يرض بالتصدق دونه عليه وان كان
 الحق عين مالى فان كان صديقا مضافا لبعض وجب ان يرد الى الحق وان امكن والا فتم
 الاجابة انه لا توبة له حتى يرشد جميع من اذنبه والاكثر مما هو ذلك على التوبة الكاملة
 وان كان الحر فمضافا وجب تسليم نفسه الى ارباب القبول وكذا لو كان جارحا وان كان
 حرا لا لو قذفت رجلا فان اطلع القذف على قذفه مكن نفسه منه ليجودا ويعين عنه ولا

المحبس الرابع
 في بيان انواع المعاصي
 تباب منها وتفاوت
 اعتبار التوبة باختلافها

في اعمدة

في اعمدة وتوقف التوبة على عزمه واحده الا بل توبه هو الاستغفار له الاكثر في الثاني
 لا مستلزما للاعلام فمحبها ذنبه له وموجب للعبادة والشفاعة ثم ان امكنه ابراء الذنب منه
 اجمالا وجب وكذا ان علم انه لا يتاذى وكذا الحكم لو نذر بوجبه رجل او غتاب شخص فان علم
 الغتاب بغيبه وجب لا يراى منه والا استغفر له وعلى ذلك يحمل ما ورد من الروايتين
 المختلفتين **واختلف** في ان التوبة هل تنقذ عن الايمان بتلك الامور فلا توبة بعدها
 او التوبة هي النعمة خاصة وتلك الامور واجبات اخرى هو الاخير فلو لم يأت تلك
 الامور لم يجاب على ترك التوبة بل يجاب على ترك تلك الامور خاصة وانما من يتكلم
 للتوبة ويستند من بعض اشراطها فيها **الحال** في وقت التوبة ولا خلاف في فورته
 والافرق تأثير كون المعاصي العموم القائمة فما خيره ما ذنبه من غير التوبة منه فلو اقر
 ذلك كان لما في تأخير التوبين تأخير التوبة وهكذا اقر التوبة عن الذنب حصل
 اخر وجب التوبة ومن تأخر التوبة عن تأخير التوبة وهكذا الى ما لا يعد ولا يحصى
 قيل ان المعاصي غير متناهية لان النعم غير محصورة قيل ان من اقر التوبين وقت التوبة
 بين حظه من **احد** حضور الموت وكاشفة احوال الآخرة فلا يمكن التوبة كما قال الله
 وحيل بينهم وبين ما يشتهون فيقول الملك الموت اخرفي يراى الاستغفار منه والتوب فيقول
 له قد مضى ايامك وعرك ويقول اخرفي ساعة فيقول قد مضى ساعات عمرك امير فنيده عليه باب
 التوبة ولا يمنع من رجوعه ولا سب وسب سلب الشيطان ايمانه فاستأه هذه الاموال و
 الاضطرار **الثاني** ترك المعاصي على قلبه وانها عفا فيه بحسب لا يقبل الزوال فان من كل معصية
 يحصل له القليل من ذنبا وعبارا كما يجمع في المراتب من النفس فان اكثر الذنب حصل في القلب
 رين كان عجا النفس اذا تركه المراه ولم يحصل له حلا دخل في جوده ثم لا يقبل الحلا
 كذلك قلب الانسان اذا ترك المعاصي فيه ولم يجله التوبة والاعمال الصالحة يصير طيبا
 وبعد ذلك لا يقبل العلاج وبسبب هذا القلب الطيب المصحح فالكسوس والاسود كما قال

ان التوبة هي النعمة
 خاصة وتلك الامور
 واجبات اخرى هو
 الاخير فلو لم يأت
 تلك الامور لم
 يجاب على ترك
 التوبة بل يجاب
 على ترك تلك
 الامور خاصة
 وانما من يتكلم

في بيان انواع المعاصي
 تباب منها وتفاوت
 اعتبار التوبة باختلافها

في بيان انواع المعاصي
 تباب منها وتفاوت
 اعتبار التوبة باختلافها

بل ان يدق قلوبهم وطبع الله عليها ان يسهل عنده المعاصي ويتفرق قلبه عن قول الا
 ويؤمل ايما يد **واخر** قوله اذا جزم بالموت وعلم ان الاخر من ملك الموت وصنعه
 من الجنة والنار وشاهد لرسولته والائمة فن هذا الوقت لا تقبل التوبة كما قال نعم وليست
 التوبة على الله للذين يعملون السيئات حتى فاضحوا حدم الموت الا **وهل تقبل التوبة**
 عند عدم التمكن من المعصية كما لو قطعت ذكرا فزاد من الزنا الاكثر على القليل بان جزم
 عند الله لو تمكن من الزنا تركه وقيل لا يقبل وهو باطل وكذا لو مرض له من خوف يقرب الموت
 او يقطع به فله شهيرة في قبول التوبة **وقيل لا** **والظن** من الآيات والاجزاء عدم قبول التوبة
 بعد نزول العذاب كقولهم نعم الان وقد عصيت قبل وقال قلوبهم لم يكن قهرهم انتم فتعصها ايما
 الاثم بوسن الاية وقال علي رضى الله عنه باسنا قالوا انما الى قوله فليترك بفتح الهمزة لماردا
 باسنا **وصدق** منقطع فحجة عن الارض وبينة باب التوبة قبل العتبة اربعين يوما وهو وقت
 طلوع الشمس من المغرب كما قال تم يوم باني بعض آيات ذلك لا يمنع نفسا ايما انها الزكوة
 انتم من قبل او كسب في ايما انها خبر **التوبة** **التي** **تقبل** هي التي لا تقبل نعم وقيل هي التي يصح صلاتها
 ويمنع من العود الى المعصية وقيل هي التي تنفع من التوبة مثله وقيل هي التي يتطوع اصل الشهادة
 من القلب ونحو ذلك المعاصي الخاصة في القلب بنور الطهارة والعبادة فان اثر المعاصي
 ليس هو باستحقاق العقاب حتى يزول بالتوبة بل هو كما يكدر قلب الانسان ويبعد ملكه
 الرحمن عنه ويمنع الرحمة الخاصة من الله ثم كما انه لو دخل بصرته النار او سكران وتفرق بها
 مدة او عدو وشرك في تحريك لدارته فمردود من وجهه منها لا ينزل الى الارض ان يشغل شعيرها
 مدة ويصلح ما سد منها ويشتري عوض ما كان فيها من المتاع كذلك سارق مثل السحرة
 ولحق مثل المعاصي وعدو مثل الشيطان وسكران مثل الهوى والهمى اذا كان من مدق في كما
 شغولا بالهدم وتحويل اساس وعبد في الاستهتار وبيرق الايمان وكان صاحب
 البيت غائبا وفي مزم الغفلة فاذا استيقظ ونظروا في بيتا خرابا خاليا من الاسباب والآلات

في قوله
 التوبة عند عدم
 التمكن من المعصية
 كما لو قطعت ذكرا فزاد من الزنا الاكثر على القليل بان جزم

في انقطاع الجملة
 باسم التوبة
 ما روي عن يومها
 قبل العتبة

في تحريك
 التوبة النصوص
 على وجه حسن

في قوله
 التوبة عند عدم
 التمكن من المعصية
 كما لو قطعت ذكرا فزاد من الزنا الاكثر على القليل بان جزم

والظروف والالات كسوء والبيت المزوق مسوا بجان المعاصي فيمر التوبة منهم الشاق
 وروح الاستغفار وسيف الاستغناء يمكن اخراج التوبة عن الاستغفار لا يعزى الى التوبة بل الى
 الاقدام والحدود التي هي حتى يفر ذلك البيت ويعرض الاستغفار واذا تاب اليه الى اعمال
 الصالحة ويبدل الرود عن السوء والخطيان ويبدل الخلل التماس طريق الشيطان **وا**
 في ان قبول التوبة واجب وتفضل العشرة على الاول والاخير من الاثام **ان**
 التوبة متى قال من تاب قبل الموت بسنة قبلت توبته ثم قال ان ذلك لكثير من تاب قبله
 شهر قبلت ثم قال انه لكثير من تاب قبله باسبوع قبلت منه ثم قال انه لكثير من تاب قبله
 يوم قبلت منه ثم قال انه لكثير من تاب قبله ساعة قبلت منه ثم قال انه لكثير من تاب
 قبل عاصيته امورا اخرى قبلت منه وحمل ذلك ذلك على التسخ قبل النعل والحق ان تحول
 على مراتب التوبة وكالحال **الفاسد** الامور التي لا يؤخذ الله عليها **الاول** الرخصة وحديث
 النفس بالريقة عليه عليه فيقول لا اله الا الله لدفعه فانه بعد الشيطان وتعد
 الاجازات ان ذلك غير مقتر بالايان بل هو من كمال الايمان حيث انما لا يرضى به ويتأذى منه
 ولو كان غير مؤمن لرضى به **الثاني** العزم على المعصية من دون فعلها وموعدة كما هو ثم
 اكثر المتكلمين والمنتهى الا ان عدم المواخاة عليه تعضل من الله ثم كان الصغرى
 ومع احتجاب الكتاب برفع كلفه وقوله تعالى ان يتدوا ما في انفسكم او تخف عجايبكم
 به الله في غير من يشاء ويجوز من يشاء وقوله ولا تغف ما للذي لك به علم ان التعميم
 والعزاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقوله ولكن في التوبة كما كسب تلوكم وقوله ثم ولا
 يؤخذكم الله باللغو في ما كنتم تكلمون في التوبة كما عاهدكم عليه تلوكم وهذه الآيات كما ترى تدل
 على المواخاة على ما في القلوب فيقبل العزم على المعصية وحديث النفس ويجز ذلك مما ياله
 من الامور الغلبية وهو خالف ما يلهي من الاجازات من عدم المواخاة عند كثير من ملك
 الامور كما سبقت كذا قيل تلحق حبيب بان ما في لا ينقص من غير هل الحق وانما عدم الموا

في قوله
 التوبة عند عدم
 التمكن من المعصية
 كما لو قطعت ذكرا فزاد من الزنا الاكثر على القليل بان جزم

في انقطاع الجملة
 باسم التوبة
 ما روي عن يومها
 قبل العتبة

في تحريك
 التوبة النصوص
 على وجه حسن

لم يلزم الكثرة على المعصية كان ذلك معصية يعاقب عليها وان لم تظهر فكثير من الاخبار
تدل على ان افعالها معصية لاصولها وهذا انبى بالشريعة السهلة السمحة وتبين
الخروج عن الدين والظن ان ما دل على عدم العقاب على قصد المعصية خاص بالمؤمنين كما لا
عليه ما ورد من ان خلوا بالكثرة في ائمتنا ما هو لمفسد هم الكفر بائقوا الله في الا
يؤخذ عليه **سوى** في الاختيار التمتع من طرق الخاصة والعام من النبي رفع التوا
عن **شدة الاخطاء** **التي** الشبان كما لو تركوا الصلوة ونحوها من ائمتنا ما لا يعلمون
ويحصل ذلك الجاهل الحكم بالحكم والجاهل بالمستوع **اوامر** ما لا يطيقون كما قال تعالى
تحمنا ما لا طاعة لنا بعد ولا يدركنا ليد الشاهد كما كان في الام الماصية من قطع الموضع
الذي يمشي به وقتل النفوس للمتوبة **الحاشا** ما يضطرون اليه **الاستحسان** ما يكون عليه
الاستحسان يكون كما كان لاسباب العلم بغيره اذ ارادوا التسفر ولطير اوصيد بين الشمال
على العين فظهر منه وان ما هو من العينة في الشمال حاله لا يمكن من الضرب في الشا في دون
الاول واستشهد بانه السافر اذا لم يجد جازة او قتل في طريقه فقام منه وفي الخبر لا طيرة
في الاسلام ولا عدوى قبل ان المار به في المواخذة لو خطر في القلب قوم لا يميز احيا ويقتل
الشعير منه وقيل المار به في طريقه من هذه الامه بالموكل والامه الماثورة والادكار
المروية عن الانبياء والصدقة وقيل المار به في طريقه ولا يفر عليها وهذا هو الاقرب للا
والعجب من الجاهل في حكم سبيل الاخير وقرب الاول ولا سيما بعد ملاحظة قوله
لا عدوى **انما** **من** **التفكر** في الوسوسة في الخلق وفي الخيرة لثمة لم يخرج منها وصول وغيره
هو دونه القهورة والحمد والتفكر في الوسوسة في الخلق لان المؤمن لا يستعمل حسد ولا يكره
بالفكر في الوسوسة في الخلق اما وسوس الشيطان الحادث في القلب باعتبار التفكير في احواله
الخلق وطمس التوجه باعتبار ما يرى من احواله وعمله ولا مواخذة عليها لعدم انعكاس
النفس عنها غالباً لكن يجب ان يعتد قلبه على ذلك ولا يجره به ولا يظهره ولا يعمل بموجبه

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
الاول
مختار في القلوب الاختيار
الشاف
محرر الشهور من دون
ارادة المعصية
الثالث
الارادة ومن
المعصية
الحاصل منه
الاختلاف في
الحكمة

وغيره

وغير ذلك والاكثر على ان جميع ذلك معصية يعاقب عليها وان لم تظهر فكثير من الاخبار
تدل على ان افعالها معصية لاصولها وهذا انبى بالشريعة السهلة السمحة وتبين
الخروج عن الدين والظن ان ما دل على عدم العقاب على قصد المعصية خاص بالمؤمنين كما لا
عليه ما ورد من ان خلوا بالكثرة في ائمتنا ما هو لمفسد هم الكفر بائقوا الله في الا
يؤخذ عليه **سوى** في الاختيار التمتع من طرق الخاصة والعام من النبي رفع التوا
عن **شدة الاخطاء** **التي** الشبان كما لو تركوا الصلوة ونحوها من ائمتنا ما لا يعلمون
ويحصل ذلك الجاهل الحكم بالحكم والجاهل بالمستوع **اوامر** ما لا يطيقون كما قال تعالى
تحمنا ما لا طاعة لنا بعد ولا يدركنا ليد الشاهد كما كان في الام الماصية من قطع الموضع
الذي يمشي به وقتل النفوس للمتوبة **الحاشا** ما يضطرون اليه **الاستحسان** ما يكون عليه
الاستحسان يكون كما كان لاسباب العلم بغيره اذ ارادوا التسفر ولطير اوصيد بين الشمال
على العين فظهر منه وان ما هو من العينة في الشمال حاله لا يمكن من الضرب في الشا في دون
الاول واستشهد بانه السافر اذا لم يجد جازة او قتل في طريقه فقام منه وفي الخبر لا طيرة
في الاسلام ولا عدوى قبل ان المار به في المواخذة لو خطر في القلب قوم لا يميز احيا ويقتل
الشعير منه وقيل المار به في طريقه من هذه الامه بالموكل والامه الماثورة والادكار
المروية عن الانبياء والصدقة وقيل المار به في طريقه ولا يفر عليها وهذا هو الاقرب للا
والعجب من الجاهل في حكم سبيل الاخير وقرب الاول ولا سيما بعد ملاحظة قوله
لا عدوى **انما** **من** **التفكر** في الوسوسة في الخلق وفي الخيرة لثمة لم يخرج منها وصول وغيره
هو دونه القهورة والحمد والتفكر في الوسوسة في الخلق لان المؤمن لا يستعمل حسد ولا يكره
بالفكر في الوسوسة في الخلق اما وسوس الشيطان الحادث في القلب باعتبار التفكير في احواله
الخلق وطمس التوجه باعتبار ما يرى من احواله وعمله ولا مواخذة عليها لعدم انعكاس
النفس عنها غالباً لكن يجب ان يعتد قلبه على ذلك ولا يجره به ولا يظهره ولا يعمل بموجبه

الثالث
عليه ولا يخفى من اقسام
هذه افعال القلب
منه وبين اثنين
من الامور التي لا يوافق
الله عليها ويترشده
الخطا
الاستحسان
ما لا يطاق
الجهل
الاصغر
التفكر
الأكبر

التفكر
في الوسوسة
في الخلق

بالقدح ويصوره رزقها ونفسها واما ان يلد المتكبر في الامور التي تتعلق بالله نعم وانه من
 خلق الله وان هو واما ان يرد به المتكبر في الفضائل والخلق لاهمال العباد والحكمة في خلق
 بعض الاشياء وخلق الملائكة والحيوانات ومنه ان الاشياء على الاخير وخلق الكائنات والاشياء
 واما ان ذلك مما قد يفتك احد منها فلا موازنة ما لم يفتك في النفس ولم يفتك في
 قوتها والاول اظهر وفي رواية ما لم يفتك في **الخلق** الحكيم بالمرئيه ويدل هذا على
 عدم كونه عسير بدون الالهة والاولا خلافا لما في كنهه اقرب بعدد رحمة الله نعم لقوله
 من يخلو منه ولزوم الحرج بالنسبة الى كثر الخلق **وروي** ان ما عليه الله عليه في اول بالعد
 وان لا حجة بعد الابداليان وان دفع العلم من التسخير حتى جعله وعن الجن حتى ينشئ
 التاثير حتى يستقيظ فانه افاض الى الكرام الكاتبة للاعمال لا تكتب العبيد على
 العبد حال الهمة والكسل وان الله تعالى لم يكلف لناس الا ما يادون الوسخ والطا
 وقيل ان السبع ما دون الفائة كما قال الله تعالى لا يكلف الله شيئا الا وسعها **وروي**
 ان الله تعالى خلق في الارض من خلق الارض سبعه عوالم من غير ان يلد ادم خلقه من
 الارض ثم خلق ادم وان الله لم تكن الجنة الا ان الله خلقها من الارض من الارواح الملو
 والكافرين ولعلك ترم ان الله لم يبدن بسكن ارواح المؤمنين في كسب ادم في الجنة **وروي**
 ابدان الكفار مع ارواحهم النار لم يكن له خلق اخر بعيد عنه ويعطى به لم يخلق خلقا اخر
 بعيد عنه ويوجدونه وارضا اخرى في قبليهم وسما بلهم كما في تلك يوم يبدل الارض
 الارض والسموات وقال فعيننا بالخلق الاول لهم في ليس من خلق جديد والمادة الخلق
 الذي خلق بعد القصة **وروي** ان الله تعالى خلقا اخر لذكر والانات وار
 وسما اخرى اخر من الله لخلق الا هذا العالم ولم يخلق غيره بوا الله قد خلق الله في العالم
 والاف اعاد ان الله في اخره في ان الاجار العترة قد قلت عليك ولم يخلق في
 الكلام بنى ولا اثبات ولا ابد العلية ولا الامور المتلجة لكن لم يبدل الى احد

الحمد
 ما لم يفتك

حدثت شرب عظم ما لا
 يؤاخذ الله عليه وهو رجع
 العذر من مما عرخصه
 كالصغير والمجنون وغيره

رواه
 لعنه في ان الله لم يخلق
 في الارض من خلق الارض
 سبعه عوالم من غير اكل
 ادم وسوق يخلق خلقا
 اخر وارضا اخرى

رواه
 في ان الله لم يخلق
 في الارض من خلق الارض
 سبعه عوالم من غير اكل
 ادم وسوق يخلق خلقا
 اخر وارضا اخرى

ينطق

ينطق به ولا بد من الشؤفة فيه من دون نفي ولا اثبات كما ورد عنهم ان الله ما واه اليكم من
 الامور الغريبة والاحاديث الجيدة واستبعد ما عفوكم لا يتبادر والبرود والانتكار
 ولا تكذبوا قايده وزدوا تاويله ان الله اعلم **الحديث الثاني في المسائل المتقدمة**
النافعة المفيدة اعلم ان النافع قد يطلق ويراد به سببه التغير في الحركة والفاعل بهذا
 المعنى اصطلاح الطبيعيين وهو الكسبة اعني صورة التوسعة وفعله الاعمار والتهيئة
 لتغير الوجود من الفاعل المعيد للوجود بان يقربه شيئا فشيئا ويجعله قايلا للوجود
 الفاعل عليه من المبد وهو من اسباب التعليلية لا الفاعلية وسبب الفاعل بهذا
 بالعللة العدة وقد يراى في التغير للوجود ويسمى بالعللة المعينة **فان الامكان**
 له معينان احدهما تادى طريقه للوجود والعدم الى ما هيبة الممكن **الثاني** لتاثير
 الفعل وانظر الى الفاعل المختار والمفعول فناء والوجود والعدم قد يكون بالنظر الى ذات
 الشيء وقد يكون بالنظر الى الغرض وما يخرج عن الذات ويما يسه فشيئا كان فاصل التاثير
 في الوجود والعدم ويغيرون في مستعمله وما يضاف اليه والتساوي بالنظر الى الغرض
 التاثير بالنظر الى الذات فان المتساوي اليه في الاول بعيد الوجود ويرجع الفعل الى
 او بالعكس ويحتاج الفاعل في فعله الى مرجع ويسمى بالذات والعللة الغائية لانه
 على الفعل وبموجبها لفاعلية فاعله المتساوي اليه في الثاني اذ ليس بعيد الممكن
 في مرجع الوجود والعدم فافادة الوجود ولا يحتاج الى مرجع ليدعوها اليه ثم
 ان الذات ومرجع الفعل في الفاعل المختار قد يكون امرنا يادى الى الذات خارجا عنه كما في الممكن
 وقد يكون غير الذات ونفسه كما في الواجب وانما قلنا ان العللة الغائية للفعل التاثير
 عين الذات لانه لو كان عين الذات لزم ان يكون الواجب في فاعله خارجا الى
 لان العللة الغائية على التعليلية الفاعل قبل الفعل ويجب وجوده **والله اعلم**
 وتقرر بعد الفعل وتأخره عنه بحسب الموجد والمجدى فيكون فاعله بالامكان لا بالواقع

الحديث الثاني في المسائل المتقدمة

في بيان ما يطلق عليه
 الفاعل وبيان معنى
 الامكان ثم يخبر
 ان الداعي في الفعل
 والعلل الغائية في الوجود
 عين ذات الواجب لا امر
 خارج عليه وكذلك
 الصفات الانسانية
 ليست بما زاد على
 الواجب نعم ومن
 هذا النمط

فيلزم النقص والاحتياج وهو الغنى المطلق فان كان العلة الغائبة من الممكنات ومخلوقة
 لغيره احتياجا الى ممكن ومخلوقة دخلته له اي ان كان غائبا لم يكن اخر لزوم اختفاء العلة
 وهكذا يلزم التسلسل وايضا يلزم استحالة ان ينفذ فان معناه ان يكون فاعدا للشيء فيحصل له
 معنى الامكان والقوة مع انه لا وجود له من جميع الجهات وحاصل له جميع الاشياء
 ومن على ذلك جميع الصفات لا متناهية كالحاوية والارضية وعوضها فانها وان كانت ذاتا
 ذاتية على الذات بمعنى انها متاخزة عن مرتبة الذات وليست كالصفات الحقيقية الا انها
 الذات بمعنى انها ليست شيئا وراء الذات هي موجودة بالاستقلال كما في صفات الحقيقة
 الممكنات بل مخلوقة موجودة بالله تعالى فظهر ان الذي والعلة الغائبة ليس له الوجود بل هو
 لفاعله التفاعل والتفاعل هو الوجود هو متناهية الوجود وهو التفاعل المختار يخرج وحده
 العلة المتيقنة لوجوده والمراد من العلية واقاره الوجود هو الاستبعاد بمعنى عدم استقلال
 المعلول به دون علة وعدم بقاءه بها كما في الظل والشمس وضوؤها وما في
 الملائكة من الصورة بالنسبة الى الصورة وانما كان عليه الواجب بالنسبة الى الممكنات كذلك
 كانت اثاره فيكون له الحد ذاته منها في الجسم فانها مستقلة بنفسها بعد حدوث ولو عدم
 اذ لو كان للممكنات وجود مستقل لزم ان يكون فاعدا لوجودها وان كان وجود الواجب
 الوجود وتامه فلا وجود خارج عنه ولو كان وجودها مستقلة كما في ماء البحر وما يخرج عنه في
 اطلاله ولو قلنا لزم ان يكون بقاءه وجودا ممكنا وجودا الواجب يزد وجوده وباقا منه
 تعالى الى الممكن فينقص وجوده كما انه يزد ماء البحر بزيادة القطر السيد وينقصها عنه
 وبهذا الدليل يثبت عدم زيادة الصفات الاضافية في الواجب بمعنى عدم استقلالها
والفرق بين العلة المتيقنة والعلة المتيقنة هو ان العلة المتيقنة هي التي يقدر القبول
 وفيه من العلة المتيقنة والعلة المتيقنة عطية للوجود نسبة الاول الى الثاني
 كنسبة الداعي الى التفاعل بالاختيار فكما ان الفعل ليس صادرا من الداعي بل من التفاعل وانما

في
 الضيق
 بين العلة المتيقنة
 والعلة
 المتيقنة

الداعي بسببنا عليه التفاعل كذلك ما يرتب على العلة المتيقنة كالحركة في النار ليس صادرا منها
 بل من الواجب لكل مستقدا مستقدا وما هي سبب لا عداء وتاليه ليعتد ما يرتب عليه
 كالتيقن في الماء في مثال النار وان التفاعل المختار مستقل في الوجود بدون الداعي كذلك
 العلة المتيقنة مستقلة بدون العلة المتيقنة وقال في الشواهد ان نسبة العلة المتيقنة الى التفاعل
 بالاجاب كنسبة الداعي الى التفاعل بالاختيار اقول وجدا لشيء ما مرتبة النسبة بين العلة المتيقنة
 والمتيقنة الان العلة المتيقنة هي تفاعل التفاعل بالاجاب فلا معنى لنسبة اليد والاولى في
 ما ذكرنا فندبر فيه ان العلة المتيقنة وحدها في النار مثلا هو الاضواء الخارجة من ملاقات
 الجسم لها ومخولك التفاعل بالاجاب هو النار والتفاعل بينهما ثم فندبر في النار مثلا
 علة متيقنة لما يلزمها من الحرارة والحرارة تكونها من لوازمها غير متعكة منها ولا تنعم
 علة متيقنة النار بالذات ولما يلزمها من الحرارة واما النسبة الحاصلة من النار والجسم وكذا
 التفاعل الجسم بها بالملاقات والعلة المتيقنة لها هو ان تفاعلها مع النار علة متيقنة لها
 كذلك الاستتار والاضواء في الشمس فانها علة متيقنة له واما استتار ما يتألفها
 فهي علة معدة لها وعليها المتيقنة هو ان تفاعلها مع الشمس **والمعنى التوحيد** اما في الذات او في
 الصفات او في الافعال بمعنى ان جميع الوجودات اشعة لنور وجوده وليس يتم فاعدا
 من الوجودات والوجود والوجود واحد بمعنى انه لا وجود مستقل الا انه يتم وما يبر
 الممكنات موجودة به واشعة لنوره فهي احدى استقلالها وبقاها احتياجا اليه
 كما انها ليست شيئا وموجود كالنقل بالنسبة الى في النقل هذا مع ما بينهما عنه كما ان الدنيا
 فهي كمال الاتحاد مع الواجب بمعنى انها ليست شيئا وكرانه في كمال الدنيا والمخارج
 له لتظهر الهيمنة بين الغنى المتكامل والمحتاج المتكامل في داخل في الاشياء لا كقول
 ما راجد خارج عن الاشياء لا كقول ما بينه **وتوحيد التفاعل** بمعنى جميع صفات الممكنات
 الكلية من العلم والعدم ونحوهما اشعة لصفاته تعالى وليس يتم فاعدا للشيء منها

في التوحيد

توحيد الصفات

و توحيد الاعمال بمعنى انه لا حول ولا قوة الا بالله والمعتزلة لما قالوا بعدم حاجة الممكن
 لتوحيد الاعمال في البقاء الى المؤثر ذهبوا الى ان الممكن يستقل في افعاله وهو كغيره من افعال الاله
 ولا فتوى في كونه على الاول الاشاعرة والى الثاني المعتزلة ثم ان التوحيد ما عاين معنى
 اقتسم لا شريك له وهو توحيد العوام واما توحيد خاص وهو توحيد العلماء بمعنى اتحاد
 الوجود وكثرة الوجود وهو دون المتألهين واما توحيد خاص الخاص وهو توحيد العرفاء بمعنى
 اتحاد الوجود والموجود المراد بالصفة على القول بعينية الصفات في الواجب اما التوحيد
 الضمني في الانسان او من غيرهما العالمين لان مقتضى عين الذات وانما مقتضى عين
 الذات والعرفان ما عرف به مثل السواد يسمى بالحوال او عرف به مثل الفعل بالنسبة الى الفاعل
 قوله لا تدبر سوى الله يمكن ان يراد بسوى الله عالم الماديات حتى الجسم والجسماني كالنفس
 والاعراض يتأثر على العقل لغاية اثرها وفهمها بالصانع لا يخلو عليه لفظ سوى بالجملة
 فزاد بعد ذلك وشاء العالم حدوث الجسم والجمادى المراد بالتحقق هو الوجود والاعتقاد
 اشباع الصدق على الكثرة في الجزئية وتخصيص الحاصل محال لا يتسلط اجتمعا فيقضي
 وتقدم الشيء على النفس كان استحقاق الدور لذلك قال المحقق الوجود عند الصورية
 قهان حقيق وشائى وهو الارتباط بالوجود الحقيقي فالوجود الذي اثبتته الحكمة بالمكان
 هو الذي مقتضى الصورية بالوجود لا شائى فلا نزاع في المعنى واما الوجود الحقيقي الحقيقي
 بان يسمى وجودا فهو ليس الا الواجب عند الكل فيصدق عند الكل انه ليس بوجودا لا فيهم
 حقيق شيئا هو الواجب واما وجود الممكنات فليس حقيقه بل انبثاق حقيقته لا فيهم
 بالوجود الحقيقي انتهى المراد بعدم زيادة الصفات الاضافية في الواجب عدم زيادتها
 لعدم الزيادة نعم بابتداء انصاف الشيء شيئا اما ان يكون بضمته امر زائد على
 الموصوف وبواسطته والذات من ذلك خلوا الموصوف في حد ذاته قطع النظر عن الوجود
 عن تلك الصفة وعدم انصافه بها فيكون لا في الوجود له في حد ذاته منفقلا شائرا

في بيان المراد
 بالصفة القول
 بعينية الصفات
 في الواجب

في بيان قولهم لا تدبر
 سوى الله

في بيان المراد بالتحقق والتعقيد
 في الوجود

فيما يتعلق بضم الوجود
 الحقيقي والاشياء عند
 الصورية والحكمة

في بيان
 الصفات الاضافية في الواجب

مشكلا

مشكلا بها وان يكون شوبها له بالامكان لا بالوجوب لعدم كونها مقتضى ذات الموصوف
 بل مقتضى تلك الامور الزائدة على ذات الموصوف كما في صفات الممكن فان صفاته امور زائدة على مقتضى
 والمصلحة في حد ذاتها خالية عنها فاطلا في العالم على الانسان لا لذاته بل لقيام صفة العلم
 الزائدة عليه به وكذا قدرته وجوهره ونيرها من صفاته واما ان يكون انصافا لشيء فليس انصافا
 ذات الموصوف لا لمرادهم على انه بمعنى ان الموصوف يقف بذاته بلا واسطة وضميمة
 فيكون تلك الصفة من مقتضى الذات ولو ازمه مثل لوازم الحقيقات والوجود فيكون
 لها في حد ذاته غير مشكلا بحدوثها لا شغل وتاثر عنها وتكون هذه الصفة واجبة لثبوت الموصوف
 اي تكون واجبة بالنظر الى الموصوف لا ممكن وصفها الواجب الاضافية من هذا القبيل
 اي من العلم بالشيء لا الاول والاخير انما اثر والاستكمال والنقص والحاجة الى الغير بل الممكن
 في انصافه تصدق بصفته بغير التركيب والواجب تحل في حقيقتين جملة الغنى وجملة الفعل
 لان ثبوت القسم الاول من الصفة للموصوف بالامكان لا يعرف والامكان لا يلزم جهة القوة
 في الموصوف وهي ملزمة للتركيب وتوليد ونظام التوحيد في الصفات عند عام فيحصل
 زيادة الصفات عنه نعم حقيقته كانت اوصافية وبسبب العلم بقرينة لشهادته العقل
 ان كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل موصوف ان له خالقا لان حاصل صفاته تحليل
 ان زيادة الصفة تقتضي امكان الموصوف ونقصه وحاجته ونحوها بما هو من صفات
 المخلوقين كما زعم عدم زيادة الصفات الاضافية ليست افعال الذات وفي مرتبة كما
 لصفاتها الحقيقية بل متأخر عن كنه الذات وحقيقته كبرهان لوازم الذات وتوابعه
 والذات انما لا يعبر عن المردم والمتنوع كيف وهي نفس الارتباط الاضافية وعين
 النفس والحاجة والله الغنى المظم فكيف يجبرها بنفسه بالارتباط لحدوثها
 قال المحققين الغنى المظم مع عدم كونها عين الذات ليست افعالها بغيره وسواء بمعنى بغيره
 العرف لا يعني ان يكون شيئا مستقلا عما يتا الواجب نعم بمعنى كون ذاته شخفا قد لا كالتأثير

بذاته

الشد يد والصعيف وكالثوب والسواد الخال فيه فان كلاً منها في حد ذاته فاقد للآخر
 ولو كان الصفات الاضافية بالنسبة الى الواجب تعالى كذلك كان شركا وكذا بل يمتنعها
 عن ذاته نعم يمتنع صفة كالنقل بالنسبة الى ذي النقل فكما ان النقل ليس له وجود مستقل
 مع غاية اليمينه يمتنع وبين ذي النقل كذلك الصفات الاضافية بالنسبة الى الواجب و
 يكون انصافه تعالى بها الامر زائد على الذات لا انصاف الاسود بالتساوية لقيام امر
 اخر بوجود مستقل به لا لثانيه فيكون للسواد وجود عين وجود الموصوف به ولكل من
 الصفة والموصوف وجود عين وجود الآخر والصفات الاضافية ليست كذلك بان يكون
 مستقلة في الوجود فلا بد من اجتماع المتى والاثبات في الصفات الاضافية فهي زائدة
 على الذات بمعنى انها ليست كنه الذات وفي مرتبة بل متاخرة عنه وليست بزيادة عليه
 كونها مستقلة بالوجود بحيث يبين وجودها وجوده تعالى بان يكون تضافها لوجودها
 ومعنى عدم كون انصافه نعم بها بواسطة امر زائد بل الذات ثم لا انصافه بها لفنفس
 الذات نعم وكذلك هي عينه نعم بهذا المعنى اي بمعنى ان نفس الذات في حد ذاته مع قطع
 النظر عن جميع ما سواه واحدها غير فاقد لها بواسطة امر زائد وليست بغيرها بمعنى
 عدم كونها كنه الذات وفي مرتبة وكذلك هي عين الذات بهذا المعنى وليست بغيره
 بمعنى عدم كونها اليمينه يمتنع غير **ان المراد** بالصفة الاضافية هي التي هي في الوجود
 الواسعة والمشيئة وانوار الحركات والا وكن والاعمال وتعلق العلم الاضافي وجوده وهو
 الاعمال والاداء والتأثير هو اول شئ بعد ركنها وهو المراد بقوله نعم في مرتبة
 كل شئ وبقوله خلقا بقا المشيئة نفسها الحجة وهو العلم الاضافي للخلق والتدبير الاضافي
 نعم وهو المحيط بالخلق والذات بالحوادث وهو غافل لا يحاط به كنه الذات وجعل كنه
 الذات محيطا بالخلق كنه محيط لها هو علمه الاضافي وتدبيره الاضافي وهو المراد
 بالرحمة الواسعة وليست المحيط العلم المحيى وكذا التدبير ايضا عين الذات ثم ان هذا النفس

سوادا من غير وجود امر
 من غير وجوده عينه في مرتبة
 من غير وجوده عينه في مرتبة
 من غير وجوده عينه في مرتبة
 من غير وجوده عينه في مرتبة

الاول اعني الرحمة الواسعة عام غير محدود ولا محصور اذ ليس يتعينا متعين ومن ثم يقع صفة
 تقع دون الخلقين فانه لا يجوز وقوعهم صفة لرفع المعين والتعص والتعدي وان كان
 الرحمة الواسعة موجودة في كل مخلوق بحسب نكته الرحمة الواسعة الموجودة في شئ لا يتحدده
 ونقصه لا يقع صفة له نعم ونسبة هذه الرحمة الى جميع المخلوقين نسبة واحدة استواء
 بمعنى وجودها في كل موجود على قدر قابليته وبحسب وسعه وهذا هو المراد بقوله نعم
 الرحمن على العرش استوى والمراد استواء الرحمة الواسعة بالنسبة الى المخلوقين بالمعنى المذكور
 وهذا هو المراد بقوله نعم ما نرى في خلق الرحمن من تفاوت اي سمي نسبة رحمة الى
 المخلوقين ولا تفاوت في اصل الخلق وانما التفاوت في المخلوقين بحسب اختلافهم في الاستعداد
 والقابلية للرحمة الواسعة وهذه الرحمة الواسعة نفس الارتباط والامانة لا انها شئ
 ثبت له الارتباط والامانة كما في المهيئات المكنة فانها شئ غير الواجب وما سواه فان
 عن الواجب يمتنع غير ذلك لا صفة نعمه بالاضافة والارتباط الخاص بغير موجوده فلا ارتباط
 والاضافة زائدة عليها حاصلة لها بخلاف الصفة الاضافية اي الرحمة الواسعة فانها
 لما لم تكن غير الواجب وما سواه بمعنى اليمينه يمتنع بل يمتنعها بغيره صفة كانت عين
 الارتباط والاضافة الى الواجب وليس لها جهة استقلال اصلا حتى يكون شئ له الاراد
 كالمهيئات بل هي الى الصفة الاضافية اليه ونما هي نفس الاضافة وعين الارتباط
 فليحضر استقلالها اصلا بل هي مستهلكة في ذاته نعم ومن ثم قيل انها صفة لا مسمى
 وانما المصنوع الممكنات التي لها جهة استقلال هي المهيئات وهي اعم من المجموعتين والمجمل لا
 انها مجعولة بل المجعول هو المهيئات فان المصنوع والمجمل عبارة عن شئ ثبت لها الصنع والمجمل
 اي الارتباط الخاص بالعدالة وقد مر ان الصفة الاضافية ليست شئ بل هي نفس الارتباط
 فهو نسبة واما فنيته نعم وبين خلقها على الممكنات فالممكنات وان اشركت مع الصفة
 الاضافية في انها موجودة بالاضافة والارتباط الى الله تعالى لان الصفة الاضافية نفس الارتباط

والهبة مرتبطة اليه ثم بها ومن ثم كان عالم الخلق بعد عالم الارادة اخلقنا وجودا
فهو واسطة بين الله تعالى وبين الخلق فتوكلت كمن اشارت الى عالم الارادة وقوله يكون
الى عالم الخلق ومن ثم انى بكلمة الفاعل الدالة على الراعي في الربط والوجود **قوله**
سبب الحقيقة كل الاشياء يواد بالسيط ما لا تركيب فيه اصلا لا من الوجود ولا من
التسلب وذلك لما يكون اذا كان الوجود عامات ما غير محدود ولا متناهى فانه قد
لشي من الوجود اذ مع كونه محدودا قد لا شئ من الوجود وبعبارة اخرى الوجود
ما اقتضى من بعض الوجود فلا يكون بسيطا من كل وجه فكلما كان الوجود اقترافا في كان
شمو لا اكثر وكان التركيب فيه اقل لثقل سلبا فاد الوجود عنه وكلما كان اضعف كان
اقل والتركيب فيه اكثر لكثرة السلوب فيه فالسيط البسيط ما لا يسلط عليه وجودا ثم من
حيث هو وجود وان سلب منه الوجود الخاص من حيث هو متعين وانما كل هذا
يرجع الى الاثبات لان سلب سلب ثبات فالمراد بان سبب الحقيقة كل الاشياء
ان وجوده عام لا تقتصر فيه ولا يخرج عنه وجود من حيث هو وجود وليس محدودا في
هناك وجود يكون الواحد فاقوله فيكون وجود الواجب شئ وهذا الوجود شئ
سبب مغاير لم يتوثر في كذا كذا السواد الشديد والضعيف والالزم مقتضى الواجب تعبا فاقوله
الوجود منه ثم عن ذلك بل يجب ان يكون ثم مستقلا على كل وجود على وجود كل
واعلى لا يعنى ذلك الوجود فيكون ميتونه ثم ليس الوجودات ميتونه صفة وكذلك
علمه تعالى كمال العلوم اى علمه ثم شامل لا يخرج من حيطته شئ وقد رتبته كل القدرات
ما تفرق الوجود بل التفاضل ومعنى وحدة الوجود اية هو معنى ما ذكر في سبب الحقيقة
اى ان الوجود انما العام بلا تقصير وحد واحد وجوده عام شامل لكل وجود غير
فا قد شئ منه فمعنى قوله ان الله تعالى ليس على ان علمه ثم شامل لا يخرج منه علم
فان النكر في سبب النقي تقييد العموم ولما كان لفظ علم لا يقيده العموم فشرحه بليس على اهل

في تحقيق قوله
سبب الحقيقة
كل الاشياء
فيه تحقيق المراد
بوحدة الوجود
ما تضاعف به
سبب الحقيقة

ليدل على العموم

ليدل على العموم لان العلم من عدم انقضاءه ثم حقيقة العلم كازنه الشاملون بالسيادة
بعبارة الحديث **والقول الحقيقة** القائمة بذاته ثم عليه وجودا من حيث الوجود ومن حيث
للذات القدسية بالذات لا بواسطة متبعية لمراد على الذات وغيره ثم من حيث التعيين
والتمييز ومن حيث انها بعد مرتبة الذات **قوله** **وعد** ومعناه مغاير الغيب قبل الغيب هو كذا
والمغاير هو الصور العينية التعصبية ولا يرد ان النبي والائمة عالمون بها اية فلا
به ثم لا يقدح عند ذلك العلم لا بد من ان ذلك انهم فلا يتبين لهم جهة التوكل
فكون عليهم حينئذ علم الله فيصيرون وجودا صريحا لا محض ارتفاع الغيب في الارتفاع بل
معنى احتجاله وعدم ظهوره في تحت سطوع نور جلال الله ثم وهذا المرتبة هي ما اشار اليه
في الحديث ان الرجل ليتربل الى السواقي الى قوله كثر سمعنا الذي يسمع بها الخ والملايك
الله ثم عقل سبب كونه علما صريحا يحيط علمه ويشمل بالاحد ومضاف **مراد اصطلاح**
المشهور ان متاعهم صفات الله ثم كنههم العالم ليس فيها اسما واللفظ الدال عليها
اسم الاسم وكل نوع يظهر اسم نوعي كاعطاء للعالم وكل شخص منه يظهر اسم الاسم النوعي
كونه مفهوم العالم يربط مفهوم العالم بجمع جميع احوال وصفاته وما لم يجد وجوده
بالعين اثبات وهكذا وهذه اسما هم باعتبار ظهورها بالوجود لا هو في اعيانها
وباعتبار وجودها في الخارج فمعنى موجودات عينية والنزق من قول المقلد بشيوت المصطفى
في العلم وبين هذا القول ان شوبها على هذا القول بوجود الله ثم على قوله ما شئنا
ثم اسما الله ثم بالمعنى السابغ متناهية بحسب النوع والصفة والشخص لا يلزم
تناهي الذات ثم لا يخصار علمه وقدرته وعونها **مراد** هذه الاسماء ليست من
الدوايز المتأخرة اى لا يربطها لغير لا مراد على الذات بل لنفس الذات ثم هي ذاتها بعض
انها متفرقة من ذاته ثم لذاته لا امر خارج عنه لا بمعنى انها مقومة للذات ثم لا لزم
التركيب في الذات وجودا لما كان محدودا فاقصا لا يمكن حضور جميع الصور عنده

في بيان ان الصورة
القائمة بذاته تعالى
عنه ثم يوجد

في بيان قوله ثم وعنده
مغاير محب وفيه
بيان حيث ان الله
ليقترب الى السواقي
الى قوله كثر سمعنا
الذي يسمع بها الخ

في بيان قوله
بين الآفاق
على اصطلاح
الصوفية
الوحدانية
ذلك

في عدم التمايز
اسماء الله تعالى
انها اية
ذاتية

دفعه وجعلها بل ان الحصر صورة غايه صورته بخلاف الوجود النام العام كوجود الو
 قاته يتبع عنده جميع الصور دفعه فانه نعم عالم جميع الاجناس والانواع والاصناف
 والاشخاص وكل جزء من اجزاء الشخص وكل ذرة وشعر في بدنه ولد يازا كل علم مجزئ
 او كل اسم وهو مفهوم العالم بذلك الشيء فاسمائه غير متناهية لعدم تناهي لمعكوما
 وكثرة الاسماء والاصناف لعظمة الذات والذات عليها وهي على ذلك القادر ومخو
 الاسماء ونسبة هذه المفاهيم الى ذاته تم كسبة المعاني الى الوجودات الاصلية
 في الخارج فكما يستخرج المذهب من نفس الوجود الخارج بلا واسطه ما زيد عليه كذا في الخارج
 هذه المفاهيم من ذاته لا ان المذهب في مقامه لا يقوم للاشخاص وهذه المفاهيم ليست
 للواجب ثم **المراد بما نحن في** هو الهيولي والثري هو الصورة **من** خلق الله تعالى
 على صورته الصورية صورته ما عاينا الى الله ان خلقه الله على صفاته والمراد ان صفاته صفاته
 وتخلقه بخلاف الله تعالى من صفاته الاضافية او يعود الى ادم والمراد بصورته صورته التي
 اللوح المحفوظ وهذه الصور التي في ذلك اللوح ارباب الانواع وهي من صفات الله دون النوع
 فان اللوح محمول على صفاته وتلك الصور هي الخلقه وهي الخلقه بمعنى الخلقه الاضافية لا
 الخلقه فان الله ومن ثم قيل حسن الخلقين فلو لا حال اخر لم يصح كما في الخبر **قوله**
 عالم اذا لمعلوم اي عالم بالعلم الذاتي الذي هو كنه الذات اي عالم بالاعيان انشا
 للاشياء اذ لا معلوم اي لا موجود بالوجود العيني الخارجي والملاذ ثم عالم بالاشياء
 قبل وجودها والفرق بين انشا العلم السابق على الوجود الذي هو في مرتبة الذات **والعلم**
 ان المفاهيم المختلفة قد تجتمع في واحد من غير حاجه الى حيثيات وجبات في مصداقها بل هي
 لها حيثية واحد شريطة عدم التعارض بينها كما في صدق المفاهيم المختلفة على الواجب ثم
 فلا يلزم منه التركيب في ذاته ثم واما مع التعارض فيلزم التركيب وتعدد المجهت وتعدد المجهت
 في المصادق كما في الممكن فانه يصدق عليه بعض المفاهيم الكالبيه وغيره من المفاهيم

المراد بما نحن في
 في بيان
 قوله تعالى
 ادم على صورته

قوله تعالى
 لا معلوم

المراد بالاشياء
 في بيان ان المفاهيم
 هي التي لا تتجمع في واحد

والاعدام فانه لا بد لكل منهما جهة وحقيقة في الذات ومن ثم قيل كل ممكن زوج تركيبي لانه
 مركب من وجوده ولب وجوده **ان الماده** **والصوره** لانه فيهما من جهة اعتبارهما والاك
 التركيب اعتباريا لا اعتباريا ووجه الاتحاد في جانب الصورة لا في جهة الفعلية ومفهوم
 الوجود للهيولي وهي جهة جمع والهيولي جهة زفي لان الصورة علمه ومفهوم الهيولي
 فلا بد من وجوده لان الهيولي فيها وتفتتها لها فان مفاهيم الكمال على الغير ليس قد
 المعلول فانه قد كمال لعله في جهة العرف والمراد يكون جهة الوجود في الصورة
 ان يكون الصورة بنفسها بدون جهة مصادفها الخس اي يكون المعنى من لوازمها الذي
 التي لا يتوقف زموه على مرادها عليها فيكون الصورة بنفسها علمه ومفهوم الهيولي
 الهيولي ويكون الوجود في وجود الصورة ووجود الهيولي في وجوده صفة لا غير ويكون
 الهيولي في وجودها باعتبارها لوجود الصورة بحيث لا يكون لها وجود في نفسه بل
 عين الانشا في الوجود لا يتألفا الصورة وليس لها الوجود لغيرها لئلا يشاء من الاشياء
 ولا يمكن الاشارة العقلية اليها بدون الاشارة الى الصورة لعدم وجودها في نفسها
 بخلاف ما لو كان اللازم لا مراد على الملزوم لان الله فان له وجودا في نفسه وان كان
 له وجود لغيره اي وجوده لنفسه عين وجوده لغيره فيكون شيئا يمكن الاشارة
 اليه بدون الاشارة الى ملزومه ولا يكون ملزومه واجدا لوجوده فلا يكون بينهما اتحادا
 في الوجود بل يكون لكل منهما وجود عين وجود اخر وان احتاج الى اللازم في وجوده الى
المراد بالوجود بالذات ما ياتي في العدم ويأتي عنه لذاته مع دفع النظر عن جميع الامور
 الخارج عنه من حيثيات التقييد والتعليلية والامور الاعتبارية والواقعية وهذا
 هو الوجود فانه المنافي بالذات للعدم والتقييد لذاته هو عين انشائه للعدم
 ونفسه وغيره من المهيئات والامور الموجودة انشائه في العدم ثم لا للوجود بالذات
 فاذا كان واجبا لوجوده عين الوجود القرب الخالي عن النقصان وجبا ان يكون سائما بالذات

فان الماده والصورة
 لا بد فيهما من جهة
 الاتحاد الى غير ذلك

في تحقيق ان المراد
 بواجب الوجود ما ياتي في
 العدم لذاته مع دفع
 عن جميع الامور

في تحقيق
اسكان الذات ولا
استعدادي

لجميع الاعداد وانما هذا الواجب مع بعض الاعداد لزم التركيب في الذات وكون وجوده ثم
ناقصا كما في المكسرات ومن ثم يرد على المتن في القول برباها الصفتان الاضافية في الذات
وكون اضافته ثم يهاو فورا على امرها في مثل ما يرد عليه **واعلم** ان الاسكان اذا وصف
به الذات والمهيئات مع اعتبارها مستفك عن الوجود سمي بالاسكان الذاتي واذا وصفه
الوجود سمي بالاسكان الاستعدادي والاول ما اعتباري لا واقعي لعدم خلق المهيئة عن
الوجود والعدم في الواقع لا يحتاج الى اعتبارهما في الواقع وانما تساوى بينهما في العمل
الاعتباري في اعتبار موضع قطع النظر عن الواقع حتى من هذه الملاحظة التي يستر بمخاض
الوجود الذهني وبالمجمل لا يبين الاغراض عن الواقع في الاسكان الذاتي بخلاف الاسكان
الاستعدادي فانه امر واقعي لا اعتباري فان معناه ان يكون الوجود من شأنه ان يعم
لجميع كماله وفضيلة اي يصير اعم من الوجود الاول فان الوجود الثاني والبناء من شأنه
ان يعمير وجودا انسانيا وهذا يصير بالقوة والاستعداد فاذا عبرت الحقيقة مستفك عن الوجود
انقصت بالاسكان الذاتي فقط وهذا تنفك عن الاسكان الاستعدادي واذا وصف الوجود
بالاسكان اجمع الاسكان الذاتي والاستعدادي معا لان الوجود اعم من الوجودي سمي
الوجود الطارئ لا فوري وقد سألنا مع قطع النظر عن الامر لثلاثة سبب **واستلزم**
على ما ذكره الصفتان الاضافية بان المتصانفتين متكافئتان في الوجود ولا تقدم لاحد
على الاخر بل يردلان معا فانما هي الصفتان متساويتان في المخلوق فلو كانت عين الواجب ثم يلزم
تقدم المخلوق او تقتضي احدا المتصانفتين بدون الاخر وكلاهما باطل والمخبر ان المتصانفتين
وغيرهما الصفتان لا تضافا فوجدنا الى امر واحد هو صفة الاعداد اعني التقييدية وهو
امر متين فباري لا امر متين اعتباري وهو السمي في الاصطلاح بالروح الا علم اعني روح
العالم الكبير فان حيونه ووجوده به وسمي آية بالرحمة الواسعة والصور المحدث في

الصور غير انما في الصفتان
الاضافية والمجمل
بالمجمل

الشيء

والمتشبه وعجزها وذلك الامر متين بالصنع ولا يرق لمصنوع باعتبار انه ليس باسوي
ومصنوع باعتبار انه مخلوق وليس في مرتبة الذات بل بعد ما فاعلم ان ثلث مرتبة الخلق
وبعد ما مرتبة الصنع والخالقة اعني عين وبعد ما مرتبة المخلوقين اعني يكون ولا ريب
ان الصنع اعني ذلك الامر العيني ليس بربا في حق بل يزم وجودا واحدا المتصانفتين بدون
فيرو على المتن انه لو لم يكن الصفتان الاضافية عين الواجب لزم التقييدية الذات ثم كونه
ثم زمانيا الاضافية بها في وقت دون اخر وفي حال دون اخرى فان التقييدية الصفة
ليست في التقييدية الذات كما تشهد به الاخبار وايضا يلزم كونه ثم عرضا من متونة الاضافية
لكونه مسددا لا امر سمي ذاتا على راي الله وايضا يلزم كونه ثم وجودا ناقصا لا ياتي من
اعطاء عدم ومستكلا ويمكننا بالاسكان الاستعدادي ويرى بان الوجود والعدم
اعلم ان المراد بالحقيقة ما يتساوى الوجود والعدم بالنسبة اليه ومن ثم قيل ان الوجود
لا يمتد له اذ لا معنى لتساوي نسبة الوجود والعدم اليه لا يقتضي عدم **اعلم** انه
قد يورد على القول بكون المكان هو البعد الجبري بان يلزم منه الحلا حال فناء الاجسام
الحال فناء في عند نفع الصور الاولى ولا فناء للبعد الجبري لانه من الجوانب فيكون المكان
وهو معنى الحلا الحال واما بما يجاب بخرج البعد عن وصف المكان فيكون كما في
الاضافية ولا بد منها من وجود المتصانفتين وحيث لا يمكن فلا مكان وبالمجمل فانه
الجبري فانه وصفه هي المكاييد وبعد فناء الاجسام يتوزع في وصفه فلا يبق
الحلا الحال كونه مانعا الدليل على استحالة هو المكان الحال في عن الممكن قيل وهذا
دليل مستقل على اشتغال الحلا فغير ذكره التوفيق ان المكان مانع شانه ان يجعل
فيه الممكن لا ما يكون قيد الممكن بالعلل وهذا المعنى حاصل حال وجود الممكن
ولان المكان من المتصانفتين **اعلم** ان التحلول في الشيء غير الحصول فيه والاول
يشتغل بالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها والصور بالنسبة الى المادة والثاني في

المراد بالحقيقة
في بيان

في الابرار على القول
بكون المكان

هو البعد
الجبري والآخر
عنه

في تحقيق ان الحمول
في الشيء غير الحصول
فيه

المتكهن بالنسبة الى المكان وقدر كان في الاغراض الاشياء الحسية بمعنى كون الاشياء
 الى احوال عين الاشياء الى محله وبالعكس والاشياء الى المكان عين الاشياء الى المتكهن
 وبالعكس القول بكون المكان هو البعد المحرر فانه ينطبق المكان على المتكهن ويلاقيه
 مجمله ويفترقان في ان احوال لا تقوم له ولا وجوده دون محل خاص فهو لازم لمحل خاص
 وسيعدم باعزاده عن المكان فانه يستلزم المكان كما وجوبه بتبدل لا يمكنه عليه بل
 في ذاته **واعلم** ان المادة المتداخلة الى احوال هو وجود جسم في جسم بلا زيادة في حجم المدخول
 فيه والدليل على استناده هو استلزام عدمه كون الكل اعظم من الجزء والتداخل في الجوهر
 محال لم سواء كان المتداخلان ذا حجم ام لا بان يكون احدهما خاصا ذا حجم ولا يكون
 اشق منهما حجة كالحجم الذي لا يتجزأ في داخله مثله او في جسم واما في الامر المتجزأ اذا لم
 يكن للعرض حيزا أصلا كالمتقطع او كان له حيز في بعض الجهات كالخط والسطح **فيكون**
 مجزأ التداخل في الجملة التي لا يحيطها دونها لها حجم ثم ان استعمال النظائر المحل في حصول
 الجسم في المكان كما وقع في التجزئة محمول على التجزئة **وما استدل** به على كون المكان هو الشئ على
 صيرين احدهما ما يدل على بطلان كونه بعدا فانه بطل ثبت كونه سطحيا وهو الدليل الاول
 والثلاثة الاخر الدليل كونه سطحيا اصلا لا يتبدل وسبب هذا الثلاثة على كون البعد المحرر
 مماثل للبعد المادي فيجب اتحادها في الحكم لاتحاد حكم الاشياء وما اورد بالامام على كون
 المكان سطحيا محتمل ان يكون ايضا سببيا على اتحاد البعدين في الحكم لتماما لهما وحاصله
 انه كما يجوز تداخل البعد في المادي جاز تداخل المادي في شدة فيكون شئ واحد بالحس
 شخصان وقع لا بد عليه ما اورد القوشيني بل جوابه منع التماثل بين البعدين في الجوهر والمادة
 وبذلك يجازي عن الوجه الثلاثة السابقة وازا في ايراد الامام على ما مرنا فيهما اورد
 عليه القوشيني **قوله** وان جميع الامكنة الغير المشابهة في هذا الوجه بناء على جعل
 جميع الامكنة شئ واحد محتاج الى مكان فيلزم ان يكون مكانا خارجا عنه **خلا**

في بيان المراد
 بالتداخل الى احوال
 الدليل على استناده

تجربة

في كون الكلام
 في الكلام في كون
 المكان هو السطح
 وما يلزم منه
 بطلان وجوب
 شئها أصلا

فيه والوجود الاول من عند اخذ كل مكان منفردا فيلزم فيه الترتيب والتسلسل **قوله** ويلزمه شئ
 الشئ من ان ذلك الشئ ترتيبا ان البعد المحرر لازم للجسم لعدم خلوه عن المكان والمفروض
 ان هذا البعد من ان لا انتقال غير قابل للحركة فينبغيها شاقص وقصا فلا يتبعان ومن العكس
 امتناع انتقال الملزوم عن لانه فاذا تحرك الجسم وانتقل من مكان الى مكان فاما ان يكون في
 المكان فيلزم اجتماع الضدين اعني البعد والانتقال واما ان لا يكون فيه فيلزم انتقاله من مكان الى مكان
 عن اللزوم وكلاهما محال فلا بد ان لا يمكن انتقال الجسم اصلا والجواب بان الجسم ملزم بمكان ما
 لا خصوص مكان فلا يلزم اجتماع الضدين بمرارة الجسم بل هو ان كان من حيزه في المكان ويمكن
 ان يقر الدليل بان ان لم يكن البعد المحرر تابلا للحركة فيلزم عدم قبول الجسم لها لانه ما بالبعد
 المادي الى احوال في الجسم وحكم الاشياء واحد والمفروض عدم قبول البعد المحرر لها فكذلك المادي
 والجواب منع المائدة واما ما احاط به القوشيني فبقيته ان حاصل الدليل انه لو امكن الانتقال
 للبعد المحرر كما في التسلسل لكن الثاني فيه عايزنا مقدم شدة ففرض فعلية الحركة للبعد
 حتى يلزم فعلية التسلسل في ذاته وانظرا ففهم من الدليل ان اللزوم على تقدير ان يكون
 للبعد حركة هو فعلية التسلسل وهو قاسم على التالي هو جواز فانه منع امتناع المتقدم
 فتدبر وما لجملة فالمراد انه لو كان البعد المحرر تابلا للحركة لاسكن انتقاله من مكان الى مكان ولو لم يكن
 ذلك لمكان ان يكون له مكان ولمكان مكان الى غير انهما لا لان الغرض ايضا المكان في
 البعد المحرر سواء في ذلك مكان نفس ذلك البعد ومن المعلوم ان متعلق الامكان عيان
 يكون جازا في الواقع غير متنع وقد وقع من انفس التسلسل اي فز من اقاربه وهو ان يكون للمكان
 مكان ومكانا الى ان يكون متعلقا لامكان فلو صح انتقال في هذه القضية لزم امكان انتقال
 فاما ان الحال محال كون المكان زامكانا محال فكذلك المتقدم وهو مكان الانتقال وقبول الحركة
 ثم المستند ومن الجواب عن الوجه الثلاثة انبثاقها على اتحاد الاشياء فوجهها الاخر ان الاول
 لو كان تابلا للحركة لزم ان لا يكون الجسم ايضا كذلك لانه لو كان البعد متعلقا في التسلسل للحركة اعني البعد

فی ان قوله تعالیٰ
کن فیکون ذالک
الحکمة الجوهرة

في
 ان
 الوحي
 والنعم
 سليمان
 بالذات
 فيت احد
 الواجب وصفا
 الجمالية والجمالية
 وعدم حد
 الصفات الاصناف

8

فان الطبيعة
 التمييزان
 تكون متفدية
 وشاخرة
 بحسب
 الزمان لا بحسب التباين

ففيما نعلم عليه
من المصلحة والحسن
فكونوا اوصافه
وذلك في قوله
فحق بالتمام

ووجوده نفس المحصور له اذ وجود المعلول عين الازدواج بعينه وبالجملة فالعلوم بالذات
 المحصورة عين الموجود الخارجي والمعلوم بالذات في العلم المحصول هو صورة الموجود الخارجي
 وهو معلوم بالعرض ولا مرسى من العلوم بأنه أقوى من العلوم بصورته والى هذا اشار
 في شرح الاشارات بقوله ومعلوم ان حصول الشئ لنا عدة في كون حصوله لبعض ليس
 دون حصول الشئ لقابله انتهى يعمل ان يكون مرادنا لما كان العلم هو حصول العلوم
 وحضوره بذاته او بصورته عند العالم كان ذلك في الساعات من انما في العلم بذاته
 أقوى من علمه مما سوى ذلك وعليه نصوبة شئ أقوى من العلم بذلك الشئ اعلم ان
 العقول لا تعلم ما يكون جنة وجوده وصورة عن علمه بعينها هي جهة حضوره لمذكر
 ولا تغاير لا بالاعتبار كما في علمنا بافعالنا والعقول لا تعلم ما يكون جهة وجوده مغايرة
 حضوره لمذكر كما في علمنا بغير افعالنا والعقول لا تعلم من جهة الحلول وقد يكون من
 جهة الصدور واعلم ان العلم المحصور عين المعلوم بالذات والتعابير بينهما اعتباران فان الوجود
 الخارجي من حيث وجوده في نفسه معلوم ومن حيث وجوده للعالمية الى الوجود الاضافي
 علم وكذا الصورة الحاصلة في الذهن علم ومعلوم بالذات باعتبارها مع الاتحاد ذاتا
 باعتبارها في نفسها ومن حيث حصولها للعالم معلوم بالذات من حيث صلتها بغيرها
 الخارجي مثلا علم وكذلك مختلف العلم والعالم والمعلوم بالاعتبار في علم الوجودية فاعلمنا
 وجوده في نفسه معلوم وباعتبار حضوره وانكشافه لنفسه علم وباعتبار حضوره وانكشافه
 له عالم الامكان الذاتي جواز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الذات بلا ملاحظة شئ خارج
 عنها والامكان الوهمي هو جواز الوجود والعدم بالنظر الى الخارج عن الذات من اجتماع
 جميع سبب الوجود وشرايطه او عدم بعضها او عدم الاول عيب الوجود وعلى الثاني يتبع فالامكان
 الوهمي يلزم للوجود بالغير والاشناع بالغير والمراد بالواقع الخارج عن الذات شئ ان الشئ في الواقع
 اما موجود ولا في الخارج عن الذات وبالنظر الى سبب الواحد بالعدم هو سببه العدد

في تحقيق اسكان
 الذات لوقوع وما
 يتعلق به

فيما يتعلق باب
 التوحيد

ان ما يترك

اي ما يترك سببا للعدد وهو ما يكون محدد واحد خاص ويكون له ثاب من جنسه ويكون
 كل منهما موجودا مستقلا فيكون كل منهما فاقدا لوجود الآخر والواحد بالعدد بهذا المعنى محال على
 الله نعم ومن يترك من قال ان الله ثالث ثلثة اى تركب لثلاثة منه ومن غيره مع انه تعالى
 قال لئن تخير لثلاثة الاصور انجم الاله فاعلم الفرق اعلم ان من جملة معاني قولهم وهو كل
 في وحدة ان جميع اوصافه وقوته موجوده بوجوه واحد وذلك لاحدية عين الصفات الكثيرة
 الكالية فلك الصفات متغايرة منبر ما مع وحدة مصدراتها من كل وجه فالعالم الربوبي عظيم
 ومن جملة معانيها ان جميع الحركات والكمالات في الوجودات موجودة فيه ثم على وجه
 واكمل المراد بوحدة الوجود ان وجودات الممكنات ليست مستقلة اى سببية لوجود
 الواجب ثم بيوتنه عزله ان يكون تعالى فاقدا لوجوداتها والممكنات فاقدة لوجوده تعالى
 والالزم التركيب في ذاته نعم من حيثية الوجود وحيثية سلب كل وجود بمركب من
 كون وجود الواجب تعالى ناقصا محدد ووجودات الممكنات بل وجوده نعم عام شامل
 لجميع الوجودات على وجه اشرف من وجودات الممكنات فاقدة لوجوده نعم والبيوتنة
 بين وجوده ووجوداتها بيوتنة صفة لا غير فحصل وحدة الوجودات ووجودات الممكنات
 فابينة منه واشعة مزره وعكس وجوده اى الاستقلال لها ولا شبيهة ولا مستغنية ولا
 ولا شاكز ولا شاكز البيوتنة بيوتنة عزله ثم التسمية والمشاكلة والسببية وانما شبيهة
 الممكنات باعتبار المحبة لا الوجود المراد بالنفس ما يكون له جنود وجزاؤه كالنفس القيامة
 فان من جنوده القوة العاذية والناطقة ونحوها المراد بالنفس ما لا يكون كذلك بل يكون
 فعله نفسه كالطبيعة النارية وادنى مراتب الحس والوقوف اللاسمة واعلاها الوجود والوهم
 صولد كرك للعاني المضاف الى الخبيثات كالتأنيذ وعبره ونحوها فاذا ارتفع الاقضية
 دخل في مراتك العقل وانما يتجاوز الحس عن مرتبة الوهم وحل في مرتبة العقل والحس
 وما صار قويا بحيث يصير قويا خاصا فاذا انبأ وجوده

في بيان المراد بوحدة الوجود

في بيان المراد بالنفس

في بيان المراد
 بالنفس

في حال الاشياء وكيف خلقها وخلق اعمال العباد والفكر في الحكمة في حاله ^{المعروف}
 في العالم من غير استمرار في النفس وحصول ذلك سببا ويحتمل ان يكون المراد ^{بالحال}
 المخوفات وبالفكر في الامور من الفكر وحديث النفس بغيرهم ^{وتفصيل}
 قوله لم واذا لم يكن للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا العمل ^{بمن}
 وديك الدماء هذا ينبغي ان يتجلى اثار الارض واصلاحها من قبلها
 ادخلت مكان هذا الطاعن اهل المعصية واستكاث عما خلق عليهم من الحكمة
 التي بهت تلك المقاسد واستجارتهم وبرز شيمهم وليس باعتراف على
 الله ولا طعن في ادم على وجه الغيبة فانهم على من ان يظن بهم ذلك واعترافا
 ذلك باخبار من الله وتلق من اللوح المحفوظ ان استنباطا لكونه من ان العلم
 من خواصهم او قياسا لاحد الثقلين على الاخر قوله ^{وتحقيق} عمل السوء قد من ذلك
 مفره لا تشكك انهم علموا ان المحصول خلقه في ذلك فوى عليها امدادهم في
 غضبه فوجهان الى الصناد وسفك الدماء وعقوبة تدعو الى المعرفة والطاعة
 ونظر اليها مفرجة وقالوا اما الحكمة في استخلاصه وهو باعتبار تلك القوانين ^{التي}
 الحكمة الحجاب فصد من استخلاصه واما باعتبار القوة العقلية فمنهم ما يوضع منها
 سلبا عن عارضة تلك المقاسد وعقلوا عن فضيلة كل واحد من القوانين اذ احسن
 مهله بطواعه لخلق منزه على الخبر كما لعنوا الشجاعة وبجاهد الهوى والاصناف
 ولم يعلموا ان التراب بقية ما يصير من لا حادكا لاحاطة بالخبريات واستنباط
 الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذي هو المعتمد من
 الاحلام الاستخلاص والابتداء ثم بقوله قال اني اعلم ما لا تعلمون والنتيجة بعبارة

عن السوء وكل القدر من الحكمة في وضع الحال اي ملتبس بحملها على ^{معرفة}
 وقتنا شجعت على ادم لا بما كلفها اما بحال علمه وديها فانه او العار في ربه
 وتقصير الى سائر اصطلاح لبس لول المردية لا سببا يكون علانية للشيء ^{للا}
 الى الذين من الالفاظ والصفات والافعال ^{والعوائد} ثم خلقه من اجزا مختلفة
 متباينة مستفلا لذكر ان انواع المذرك من المصولات والمحسوسات والمخلوقات
 الموهوبات والهي معرفة بوزان الاشياء وخواصها واسماها واصول العلم وتوازين
 الصناعات وكيفية الامور ثم عرج على الملائكة الصمير لسميات المدلول على ^{العلم}
 انبؤوا باسماء هولاء فكيف هم ونبي على عجزهم عن امر بخلافه فان الصفات والذات
 فلا يتحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات بحال ولا يتكلم بكون
 تكلفا بالحال ان كنتم صادقين في دعكم انكم لحقا بالخلق العاصم ^{ولكن} خلقكم
 لا يلبس بالحكمة فلو اسجدوا لعلوا الاما علمت اعتراف بالعبودية والقصور وانذار
 بان سوءهم كان اسفنا وقالوا لعلكم في اعلم غيب السموات والارض واعلموا
 تدرون وما كنتم تكتمون استحضروا قوله اعلموا لا تعلمون لكن بوجاهة يكون
 حجة اي يعلم ما خلقهم من امور السموات والارض وما ظهر لهم من الاحوال الظاهرة
 الباطنة وفيه بغير من معانيهم على ربه الاولى وهو ان يبطروا الى ان يبين لهم
 الحكمة في خلقهم وقيل ما يبدون قول العمل بها وما يكتفون استبطانهم انهم حقا
 بالخبر فانه لم لا يخافوا انهم افضل منهم وقيل انهم اطعموا من المطامع واسروا
 المعصية ^{سكانا} لما عاينوا ادم لا نه خاف من ادم لا نه وادبوا الارض وديها في
 استحقاق الادوية بحسب السمرة لانه كان اسير اللون وقيل من الحمد بالفتح فليكن

قال السواد في الحنفية
 من خلقه من
 ما به لها الباقية

وقبل من ادم بمئة الالف والالف في **سنة** ان ادم خان من جميع نواحي الطين وخلق
 من طين واحد الماعز والناس بعضهم بعباد وكانوا صورة واحدة وقال مثل
 ادم مثل الرب في ابيض وفي اخضر وفي اشقر وفي احمر وفي ارجو وفي
 وفي ابلج وفي خن وفي ابلين وفي صلب فخلق الله الناس من طين في يوم
 ابيض وفي اصفر وفي احمر وفي ارجو وفي ابلين وفي صلب **كان الله** بعد الملك
 من حول الارض لما لولا الخلق بها من بعد في الارض الاله مسير وخسار عام فلا
 ذوا العرش والسادات والاعيان في نظر الرب فيهم وخلق الرب فيهم في يوم
 المعمور وقال طوبى ليدعووا العرش فانه رصاصا طوبى ليدعووا الرب الذي
 كل يوم يسبون الف ملك لا يعودون اليه اذ اوضع الرب الله في قويم لاهل
 ووضع الله في قويم لاهل الارض **ان** سقمك قويم جرم واساطير الرب **سنة**
 انه ليس في الابلين ولا في الدجاج وانما يبيض ويصفر وولد ذكور وبنين ثم
 قوله ثم خلقكم من نفس واحدة المراد بها ادم وخلق منها ذكورا وبنين
 الى انها خلقت من ضلع ادم ودواعي النبي انه قال خلقت المرأة من ضلع ادم
 كبرها وان ركبها وفيها عرج اصغت منها وخلق ذلك في جملة من احبارا وروى
 عن ابا فرات كتب ذلك الى الكذب والافراء معللا بان الله لم يكن يجهز ان يخلقها
 من غير ضلع ثم قال انه خلقها من غير ضلع ثم قال انه خلقها من ضلع الطين
 التي خلقت منها ادم قال اخبار السامرة فيقولون على النبي انه خلقها من ضلع
 من ضلع ادم **سنة** ان ادم كان مولا كما خلقه السموات من ارضها
 ادم حين سقط الى الارض كانت رجلا على شبه الصفا وراسه دون اذن السماء

من طين واحدة
 السموات والارض

ر

شكى الى الله ما يبدي من عرش الشمس فاعمره قمره وصير لوله سبعين ذراعا وذراعها
 ضيق طوله اربعة وثلاثين ذراعا وذراعها وبعين ان يكون للشمس ذراع من غير
 الالف كما من ابيض ويكون قامة طولية جدا بحيث تجاوز الطول في الراس و
 من تلك الحارة ويوجد بها اشهر من ضرة وعرج بن عناق انه كان يرفع السماء الى عين
 الشمس ليشير بحرارها ويجعل ان يكون الطول قامة لا يمكن الاستقلال في بيتي مكان
 بنا في من حرارة الشمس وفي اشكال الخ وهو علم مستقام خلقت وعلم مساويا
 وان بعد عن علي كثر من الاممال المصروفة لتكون قامة سبعين ذراعا وذراعها
 عنه ما به عكر ان يكون ذراع ادم ضيق طوله الصد وسعها ذراعها فاصل او
 بحيث يحصل الارفاق والحركات سارة وان يكون ذراعها من السبعين وثم
 مخلوقا في سبعين ذراعا او ثمانية عشر ذراعا فيكون الخ في طولها
 وهو السبعون ذراعا في ذراعها في ذلك فانه معرفة طولها ولا يصدق في الوحي
 حوا فيكون طوله على الصفت من طول ادم واما بقدر سبعين بضلع الابلين في سبعين
 صير طوله بحيث يتناسب مع الطول الاول والسجان الذراع فيكون الذراع مائة
 في طوله حوا في طوله اربعة وعشرين ذراعا في ذلك الطول وثلثين ثلث في ثلث
 الخمس والالف اون بين ادم وهو اقل واما في ذراع الملائكة اي كما صغر
 ذراعها لثنا سابع ادم واما حوض يد ادم كان جميع اعضاها داخل في الطول
 بخلاف الذراع قوله في خلقها في الابلين لخلقها في الابلين فيكون الملائكة
 التي خلقها الابلين وكان صغيرا وكان مع الملائكة بعد هذا امرها بالحواس في خلقها
 فقال الابلين كان من بين خلقها في هذا ذراعا في تلك العين سبعة عشر ذراعا

منه لم يبدعها لو لم يبدعها بالانوار وانه هو هذا الامامية وذهب جماعة من
وكثيرين كجورج الى اناف واختاره الشيخ وهو المروي عن الامامية والكلمة من قضا
ثم اختلفت الطائفة الثانية في قبل ام كان حاداً للحيان وقيل كان لم سلطان ماء الذي
وسلطان الارض وقيل كان يوس ما بين السماء والارض والاحبار يد على ما الخا
المعبد وقيل انه كان قبل للعصبة ملكا من الملكة اشد اجها دوا الا انهم لم
وكان اسمها ايل فلما عسى سمي ايليس وهذا الامر والاحبار هو الاول قوله من حلقى
ما روي عن اولين فاس ايليس لا من ان لما اذا كانت اشرف من الطين اخرجها
الاشرف للايون وهذا خطأ لان ذلك تابع لما يعلم الله من المصالح وقد جعل ان
خير من النار لا تكثر نافع للحاق من حيث ان الارض مسفرة الحان وفيها ما فيها
خروج اوعار لاهم والخرجة العا براد بها كثر المتافع قوله ثم فاهما الى ترك من السما
وقبل من الخبز وقبل انزلها انت علي من الدرجة الرفعة الى الدرجة الدنيا فما لك
تذكرها اي في السماء قال انظر في اي ارض في الاجل الى يوم تبغون اي من قودهم
قبل اراكم الموت في القعدة الاولى واجب بالانظار الى يوم الموت
المعلوم وهي القعدة الاولى قبل ذوق الموت بين التحيين وهي اربعون سنة فما اعوتق
ما جلت من رزقك وخيلك او حتى بالسجود لا دم فتوب عند او حكت دعوا
ثم لا تذهب من بين يديهم الى اهلون عليهم امرين ثم ومن خلفهم اي من قبل دنياهم
امرهم جميع الاموال الخجل ما عن الخوف ومن ابا نام اي احد علمهم امرهم بترين
الصلوات وحتب الشدة ومن شاملاهم بتجيب اللذات لهم وتطلب الشهوات على
فلو بما والمر من قبل دنياهم والخرنهم ومن جهة حسناهم وسبا نام اي ازان نام

الدنيا وشكركم في الاخرة وانظمهم عن الحسنات واجب اليهم السيات ولا خجل كثر
شكرها اما ان قال ذلك باخبار الملائكة اياه من قبل الله واما عن طين منه كما
ولقد صد عليهم ايليس طينا اخوي ادم طين ان دنيبا ايليس يوزن كوزهم صفت
مدنوما اي من روضا او معيا او مها نا ليا من جوار اي ممر هذا ولقد خلقنا الانسان
فبني ادم من صلصال اي من طين باجين ثم عندنا القزصل اي صوت وقيل
صلب بجال الكسب وقيل من من جوار اي من طين صغبر اسود منون اي صوب
كان في روضا صورته كما نصب الذهب والنفض وقيل مصور والحان اي ايليس او
هو ابن الجن قبل ايليس اي قبل جوار ادم من نار السموم اي من نارها ريج حار وقيل
وقيل نار دفا ولما والصلوات يكون منها وقبل السموم الى اواصل ادم كان من
ذلك قوله متخلفه من راب ثم جعل الزا بطينا وذلك قوله خلقنا من طين ثم
ذلك الطين حتى تغبر واستر في ذلك قوله من رجا ومنون ثم تزل حتى جف وذلك
خبر الى ادم ومي بكونها طين لا جواريم شعر ولا صوف فاذا سويتها كما خلطها
ونفخ فيه من روح فالسبوا واصل النفع لجر اما الرجع في جوف جمل من ذلك
الروح على اول النجاة والطين المسبق من القلب ويبيض عليه الروح الجواني في
الدم حاملها في تجا ريف الشرايين اها ق الدبد بجل بعليقها الدبد نفا واصا
الروح الى نفث الشرب فاحس منها اي من الجنة او من السماء او من الملائكة فانك جميع
اي طرو من الخمر والكرامة او شيطان برجم بالشرب فان عليك اللغة الى يوم الدين
قاله سني امد اللعن لا تزياسبا بام التكليف وقيل انما حبل اللعن لا تزياسبا بام
الناس ولا تزيدي بجنبه ابني اللعن منه فبكر الزايل الى يوم الوفاء المعلوم المعنى

اجلك هذا الله وانقرض ان اسركهم وهو النسخة الاولى ويعود النسخة ربنا العونيني
المبارك وما مصلحتهم لا دين لهم في الاضراس اى اضم باعوانك اباي لا دين لهم لما نحن
الدين التي هي دار العز وويل البار للسبيبة فان اغواتك سبي عن الامر السوي
كفاهما الله فتم له وهو سبي لربنا وعنه وخليفه له على ابي ادم بان الله علم من
مقاهم انهم يكونون على الكفر اهل ولا يعمل وان في امهاله فغرضنا لمن خالفه
من هذا القواب قوله في هذا امر على من سبي فاما العربي فبوجود **الله** امر على سبي
الهند بل كما تقول لغيرك افضل ما سكت وطرف على اى لا تفرغ **الله** ما تذكر
من امر الخاصين والعادين طريق من لمن سلكه مستقيم لا عدو له في اعني ولما رى كل
من الغرضين بما على **الله** هذا دين مستقيم على بيانه ولهذا اية الياس لك عليهم سلما
اى قد وعى اكرامهم على الحبيب لان اسبقك من العادين جعل لك على فتم سلما
هذا الذي كرمنا اى فضله لاحتك في ديني كغوين واقودهم معي الى المعاصي
فيما لا اذبحكم كما اذا نذرت في ديني فويل الى المستولين عليهم وويل لاصنافهم
بالاغوا من اخنا الى الجرد الزرع وهو ان باكل وجبنا صله واستغفرنا استغفرنا
الاوجاج والانهاض على خفة واسرع بصوتك اى اضلهم ببعالك ووسوسك في
صوت فلان يفلان اذلهاه وهذا يهدي في صوته لادريه بصوتك اى بالغا
والله في الملاهي وويل لمعلم الصوت الموحى للفساد على علمهم بجهلك وحالك
الاحلام التي في جهلك وهي شدة الصوت اى اجمع عليهم ما قل من تعليمهم كمال
واضعك ودينك واعوانك فالما رزقك وكل ركبا واما سرق في مصيب **الله** في
والجن وهو من جبل ايلس ورحله وويل هو من اجلب القوم وجلبوا اى صاروا اى

الحرا

بجلك وويلك فاحشرهم عليهم بالافواه وشاركهم في الاموال والاولاد وموت
مالا صين حرام وكل ولدنا وويل شاركتهم في الاموال انما امرهم ان يسيروا
ويحجروا في جهلك وفي الاولاد انهم يورثونهم ويضربونهم ويذلونهم ويذلونهم
وطول الامل والاهم لا يثبون وكل هذا جزوه في صور الامر وكفى بربك
وكبرا اى حافظا العباد من الشرك ومن احسن ما ذكر في وجب فضيلة النجارين في
ادم على الملك كما يروى في بعض الاخبار ان الائمة الاخلاص ومن اخلاص في
ما لا يحل عنهم رسوم تكلفا ومعات وغير ذلك من غرض اخوان الشياطين
بجاهل القوم ولما لا اذنى قتل العباد والاجهاد وطلب الحلال ومعاها
في طر الحرف من الاعلاء ولصور مخوفين ومن سلاطين حور فاهرين وصوت
في المسالك والمصانق والخائف والحيال والليل الحصيل اقوات الاضراس والبا
من الحب الحلال يعرفهم الله ثم انجبا للمؤمنين بخلاف هذه الملائكة ويجلبون
منها ويجارون الشياطين ويزبونهم ويجاهدون انفسهم ببعضها عن شياطينها
ويغلبونها مع ما ركب قلوبهم من شياطين الخول وجب اللباس والطعام والعز والربا
والخز والجلاد ومغاساه العناء والبلادة من ايلس وعفانهم وخاطرهم و
اقول لهم واستنواهم ووقع ما يكيدونه من الحماصير على سماع الطعن من اعد الله
وسماع الملاهي والشم لا وليا والله ومع ما يغاوسه في اسفارهم لطلب اقواتهم في
من اعداء دينهم وصايبا المؤمنين قال الله يا ملكتي وانتم من جميع ذلك عجز
لا شياطين الضل في جهلكم ولا شهوة الطعام يحركهم ولا خوف من اعداء دينهم ودينهم
ينجها في قواكم ولا ايلس في ملكوتهم واني واوصي شديدا على اغواتكم الذين يذلون

منهم باملا لا تخفى من طاعتهم وسلم دينهم من هذه الافات والنجاسات فقد اختلفت
مخفى ما اختلفوا والكذب من القربان اذا ما التكتسبوا اعلم ان المسلمين قد اختلفوا
على ان ذلك الجود له يمكن بمجود عباد لا فيها الغيرة ثم توجب الشبهة ثم اختلفوا على
ثلاث اقوال الاول ان ذلك الجود كان لله ثم وادى كان قبله وهو من بعض الاحياء
قال العسكري لو كان مجودهم لا والله انما كان ادم قبله لا لم يجود من خلق الله ثم
وكان ذلك معظما للمخلوق ولا ينبغي لاحد ان يجود لاحد من دون الله ^{مختص} فليست
لله وبغضه بالجوهر الثاني ان الجود في اصل اللغة هو الاغنياء والخصوة قال
نرى الاكثريها محمد الطوافي اي الجبال الصغار والالاء كانت مدله الطوافي
ومنه قوله والخيم المخرج جبالا واقطعت من السادر من السحر وضع الجبال على
الارض فخرج الجبال ما اريد له على خلقه وبوين قوله ثم صنعوا له ساحدا
وبدله عليه من بعض الاجار الثالث ان الجود كان تعظما لادم وتكونه وهو
الحق في عبادته فله ثم تكونه بامر وهو محتاج لاجابة من المفسرين وهو الظاهر من ^{الاجابة}
لقلوبه كان مجودهم لله مجودين ولا ادم اكراما وطاعة الثالث انما اريد بهن الجود
باربعين من السجود لادهم وانا اعيد عبادته لوصيد كما ملك مقرب ولا ينبغي
قضا الله لا حاجته الى عبادته انما اريد ان اعيد من حيث اريد لا من حيث يدعى
ان يجود قضا الله اخرجها فانك جهم وان عليك الحق اليوم الذي قال الله تعالى
فكنت فانت العبد الذي لا تجوز فانت فادى على قال الله ثم سلقى من امر الدنيا ما
ثوابا لعلك اعطيت قال وما سالا النجا الى يوم الدين قضا الله لعطيتك قال
سلقى على ولاد ادم قال سلقك قال اخرى فيهم نجر الدم في العروق قال فليس

قال لا يولد لهم ولحد اكل ولد الانسان واداهم لا يروى وانصرفت كل صورة شئت
قضا الله لعطيتك قال باربعين قال قد جعل لك ولدتك من جلد ردهم وطا
قال رجبى قال انما الله عندك خفي عنك لا عنهم الا به الثاني انما اعطى الله
ذلك قال ادم فاني ولدتني قال نعم ذلك ولولدتك السيرة بولدة والحسنه بعشره امسا
قال باربعين قال قد جعلت التوفيق لي ان تبلغ الغنى كالموم قال باربعين روى قال
لغيره ولا اباي قال حسبى قال بما اعطاك لا يلبس انما كان خيرا وكان ركبها في السماء
اربعة الاف سنة الثاني ان ادم في الجنة الى ان خرج منها سبع ساعات من ايام الدنيا
اختلف في جنات ادم هل كانت في الارض ام في السماء وعلى الثاني هل هي الجنة التي هي في
الوابر من هاهنا هاهنا اكثر المفسرين واكثر الغزالي انها جنة الخلد وقيل هي جنة خيل
السماء جنة الخلد وقيل هي جنان من جنان الدنيا في الارض وبدا على جملة من
معلقها بانها لو كانت من جنان الارض لما خرج منها ابد الجحيم لا ولون بان المباد
من الجنة جنة الخلد وان لا تفوال لادم للهدى والمهدود بين المسلمين هو ذلك وهو اما
ثم وان قوله ثم اهبطوا به على الاهباط من السماء الى الارض والجواب بان الانشا
من ارض الى اخرى قد يجرى وطا في قوله ثم اهبطوا به على الاهباط من السماء الى الارض
في الارض مستقرا لا به بل ان المهدود من السماء ويوجد بعض الاجار والجميع القول
ما نزلوا من جنان الدنيا لما اخرجهم منها لقوله ثم وما هم فيها خارجين وبعض الاجار
كما مر الثاني على الاول ان ادم اخرج منها الملعوف في الجنة وان قوله ثم وانما انظرها
ولا ينبغي والمهدود لم يلقى عدم الشمس فذلك انما هو في جنة السماء دون الارض
ان الاجار ان جنة ادم كانت مطلع فيها الشمس والقمر فله روى ان ربه جنة عبد الله

عليها طهر الكوفة وقوله ولا تفر باهذه الشجرة اي لا تاكل منها فكونا من الطامنين
 يجوز ان يكون من ضمن التواب ان طهر ارضه اي طهر ارضه على الزبل عليها اي من
 فاخرج بها ما كانا خبز من النقة والدرع اي من الخبز وخرج بها ما كانا لبن وخرج بها
 قد تغرب بنا اول الشجرة فاقض المصلحة لها طار في الارض واسلانه والكليف
 وسلبه بناو الخبز لاننا نغاصر بذلك على وجه الفصل والامانة ان يمنع ذلك
 لشدة البؤس والاصحاح ان كان ههنا بعد الاغتناء وعيب بعد الاحياء
 وقلنا اهبطوا الخفاف ادم وحوا والبس وان كان البس قد اخرج قبل ذلك
 قد اجمعوا في الهبوط وان كان على وجه التفرق وقبل ادم وحوا ذريتهما وقبل
 الانثى خطاب الجمع وما ينبغي ما في الاحكام في ذلك قوله ثم بعد ذلك
 لبعض عدوا ولا عدوا بين ادم وحوا يكون العداء بين ادم ووزينه وبين اللهب
 ووزينه او بين ادم وحوا للمعون وكل بينهما وبين الحية ولكم في الارض سقر
 اي مفر وثوب وسلاح اي اسناع الى حزن الموت والى البعد فكل ادم من زهر
 واعنى قوله بلغي عن ان يؤمن النجس لان الساقى بعد ذلك وتخلت في الكليات
 هي طهرت وبما خلقنا انفسنا الاله وقيل هي قوله الاله انت سجانك وحلته
 مبان طين فتنى فافتر لها ثلثات خبر العاقرين وقيل هي النجاسات الاربعه
 فان علبه بصل عليها للاختصار وتلخص الاحبار والتعليق انه هو التواب اي
 التوبة وقوله ثم قلنا اهبطوا منها جميعا قبل الهبوط الا من اخبر الى السماء هذا
 من السماء الى الارض وقبل اعاد لنا كبد وقبل لا تخلصي الحالكين فقد بينا ان
 ان الاهباط اعادنا حال العداء بعضهم لبعض وهذا ان الاهباط للامانة والنجاسة

قوله الكوا والملكوت ان يكونا من الخالدات اي كراهة ان تكونا كل والمراد بالخالدين
 والسند لا يابى على فضل الملكة على الانبياء وجواب ان المراد حصول الملكة
 الكمال الفطري والاستغناء عن الاطعمة والاشربة وذلك لا يابى على فضلهم
 الكمال في حال وقاسمها الى اقسامها واخرج على نية المفاعلة للبا لغز وقيل اقسامها
 ما ذكره ابن النجاشي واهتم بها محجل حال غفاسه فلهذا تفر ورأى زلها الى الا
 التي تخرج من يد على امر اهبطها بذلك من درجتها الى مرتبة سافله فان الدنيا و
 الاولاد ورسالة النبي الى اسفل بغز ورأى باعها من القسم فلما اذا انخرق في اكل
 منها سببا جعل خوف شديد وطفعا عجب فان والحصف الغم والجمع وحسن
 القبل طلنا انفسنا اي نفسنا التواب بل الى الاولى وقيل طلنا انفسنا بالنزول الى
 ومعارضة العيش الرعد وان لم تغربنا وان لم تغربنا من الحاضر ناي من خبر ولوي
 قوله فتى ولم يغربها اي غرابتها الامر ولم يغربها على الذب لانها لم تغرب
 اي وقع في غيب العزل والاكساج والتفكر في الزجر ولذلك لم يغرب فتعيا طهر
 نقي اي لا يصيب حر الشمس فانه ليس في الخبز شمس وانما هي اصباء وغز قوله قوله
 الخلد اي من اكل منها لم يغرب فخصي ادم وبلى خالفه امره فتوى اي جاد به فقام
روى انه اكل ادم على الخبز رعين صباحا ساجدا اعلم انه خلقه في شجرة ادم فبكاه
 السبله وقيل هو الكرم وقيل شجرة الكافور وقيل هي النينة وقيل هي شجرة العلم
 الخبز والشعر وقيل هي شجرة الخلد التي كانت تاكل منها الملكة وقيل هي الجسد وروى
 الجحيم بان شجرة الخبز تاكل اكلها كانت شجرة الخبز وفيها اللب وغيره **روى** انها كانت
 تحمل الرزق واللب والبركة **روى** انه كان على الخبز حتى صار على شجرة مثل النهر في العجايب

من اعلاه

والنار وسائر
 والفواكه والاعشاب

البحر والكلاب والكلاب
 والكلاب والكلاب

روى القاسم بن عيسى كانت ثلثاه سنة الا حبر عامدا وكان في تلك الايام سنة
سنة الله في قومه ثلثاه سنة يدعونهم الى الله فلم يجيبوا فماتوا على ما هم قوا
عند طالع الشمس انما عتزل قبل ثلثاه سنة ان كان دعوا على قومك قال نوح احلهم
ثلثاه سنة فلما انزلهم سنة سنة سنة فلم يجيبوا فماتوا على ما هم قوا فلما ذكرنا
في الاول وسألوا ان لا يدعوا على قومه قال نوح فلما احلهم ثلثاه سنة فلما انزلهم
سنة ولم يجيبوا انزلهم على ما هم قوا فلما انزلهم سنة سنة سنة سنة سنة
امن قومه فلما انزلهم على ما هم قوا فلما انزلهم سنة سنة سنة سنة سنة
سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة
فلما انزلهم سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة
ان هذا الشيخ قد خرف والبلغ منه الكبر في قوله وكل امرئ على دينه من قومه الى قوله
فلما انزلهم سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة
فلما انزلهم سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة سنة
كيف تجدناها قد رطونا في الارض فلما وصافى خدع وعرضها غمما ذراع وطولها
في السماء غمما غمما فلما ربي من بعضي على اتخاذها رجلا الله اريد في قوله
من اعاني فلها ونحسها شيا صارا ما يجزى ذهبها فضلنا دي نوح فماتوا على ما هم قوا
عليها وكانوا اجزون منه ويقولون تجل سفينتي في البر **سنة** فلما اراد الله ينزلهم
فماتوا على ما هم قوا فلما ربي من بعضي على اتخاذها رجلا الله اريد في قوله
امروا هذه ان يدعوا السراية ان لا يجزيهم ولا حيوان الا خضر فادخل من كل حين
من اجناس الحيوان وجنات السيف ما على الفار والسمور وانهم لما تكلموا الله السراية
والفرد عا ما خرب في فتح حبيبه فماتوا على ما هم قوا فلما ربي من بعضي على اتخاذها رجلا الله اريد في قوله

ثاني من اجل ما صار وقت هلاكهم كانت امرة نوح بخبر في الموضع الذي عجز بها
النور في حبل الكوفة وكان بحبل السيف في حبل الكوفة وقد كان نوح يتخذ لكل جنس
من اجناس الحيوان موصفا في السيف وجمع لهم بها ما يحتاجون اليه من الغذاء وصاح
امرهم فلما كان النور حيا نوح الى النور ووضع عليه حيا ونوح حيا دخل جميع الحيوان
السيف ثم حيا الى النور فحضر الحائم ووضع الطين واكتشف الشمس وجا من السماء ماء
منهم صلا طر وفخر في الارض فماتوا على ما هم قوا فلما انزلهم سنة سنة سنة
مكة وطاف بالبيت وعرف جميع الدنيا الاموضع اليها غمما غمما غمما غمما غمما
اعوان من الغرق في الماء سبب من الماء اربعين صباحا ومن الارض الحيوان
اربعين السيف ورجل السماء فلما فرغ نوح من قوله قال يا ابراهيم انظر في هذه
احسن قاهر الله الارض ان تبلغها وهو قوله وقبل يا ابراهيم ما واد يا ابراهيم
اي مسكن فبلغنا الارض من قبلها وقال ابراهيم اني ربي ان يبلغ ما في قومي
على وجه الارض واستوف السيف على جبل الجود وهو الموصل جبل عظيم فحيا
جبل حيا والماء الى الجود والدينا في نوح من السيف الموصل الى الغمما غمما غمما
بواقي الدنيا فلما كان نوح بنك وكذب مع السيف فاسل الناس بها وذلك
السيف نوح احلها لابي **سنة** انه دعي قوما على نوح في تلك القرين من قومه وكان ارجل
منهم باي بابه وهو صغير فبقية على اس نوح فقبولها نوح فقبولها نوح فقبولها نوح
هذا الخيون وكانوا يثرون على نوح فقبولها نوح فقبولها نوح فقبولها نوح
فقبولها نوح فقبولها نوح فقبولها نوح فقبولها نوح فقبولها نوح فقبولها نوح
سنة لا يولد لهم ولد ونحو في تلك الاربعين سنة حتى هلكت اول الامم واصلها

والمراد بالشركاء اما الاول فان اذن كان في الدين ثم لا يكن امره كما امره عليه السلام غذا
 وخرنا بان زهد وقيل اي لكن امره كما امره لكونه لا يكون معي بها من عيشي
 اذا سبى لاي لا توه من دون المشاورة لان من حاول ان يعلو على غيره كان امره في عيب
 ثم انضوا الى افاقا وقاتلوا واصلوا البر مسيلا ولا يملأون او يملأون اما من يملأون او يملأون
 الى وهذا كان من مخبرين فخرج لانه كان وجد مع غيره فخرجوا لانه لا يفتقد
 على مثله لان الله ناصر فان قولهم فاسا لعل من احران لم يضر في الاخر المحي في
 ما لكم حتى يفرق ببولكم عني وانما يعود المفتح والضر والكم والمرا في امر اطلبكم
 لحر احيى تفعل ذلك عليكم فقولوا عني وعلينا هم خلاصنا اي خلاصنا من هلك بالدين
 ولا يستفهم عني الاله معناه ان كان له بديان بولكم وان اردوا ان لا ينجيكم لا ينجيكم
 يعني ان كان له ان ينجيكم من جهنم ان ينجيكم من قلوبهم ويجعلكم لكم كبر فلا
 ينجيكم يعني في احوالها بعبادته فقولوا عني فقولوا عني فقولوا عني فقولوا عني
 من رجا واعلم بوجاهة ذلك بقوله من يوفى من قولك الا من قد فلا ينجيكم اي
 لا نستم ولا نخرن واضع لعلك باعينا اي عني فانا فانا ويداى ينجيكم انا انك
 الرائي لغيره اذا كان يدفع الضر عنه وقيل باعنا للملك الموكلان وانما اصاب الى
 نفسه اكراما لهم ووجبا الى ما اوجبنا اليك من صفاتها وجاهها لعلكم يخرجها
 وهرسها اي يتركها باسم الله وقا فلان بسم الله وفما اجراها وارسلها اي حرمها
 وجعلها وقيل اذا ادخلوا ان يجرى السبب فالواجب لعلكم يخرجها فخرجت ولذا اوردوا
 ان يفتق فالواجب لعلكم يخرجها فخرجت فخرجت فخرجت فخرجت فخرجت فخرجت
 اي في خطوه من الارض عبرها كان نية فخرج او في احد من دين ابيه وكان في نية

انه مسلم ولذا دعاه وكان باضا اياها بالمعنى مالك اياها الذي يفت بل العون والشر
 حتى لا يبعي من غيري وهذا الخا من دعا بالمارع والارض ما دني من واوينا
 لان جابر حري ان في عاقبة وباسما افعلى اي اسكن من المطر بعض الماء وقضى
 لعنى هلاك الكفا على المام او يارب من حرمه واستوفى على الجوى قبل ان يلب
 بنا حبله وقيل ضرب جزيه وموصل وقيل انه يقرب الكوفه واستمر بعضا
 الغري انه على غير صالح اي ذو عمل غير صالح اليه ليس من ذلك اهلك الخلق غير قبل
 انه كان ابيه من صلبه انه ليس من عدل من نجاة لهم لقوله الا من سبق عليه القول اي
 قد لا نهم ان يفرق وقيل ليس على دينك فقد اخرج دينه عن ان يكون له الحكم الله
 وذلك لقوله سلما من اهل الميثاى على ديننا ويؤيد قوله نعم الله على من صالح
 فعل ان اخرج من اهل الكفر وقيل انه لم يكن ابيه على الحقيقة وانما ولد على قراية
 هذا المعنى بل على بعض الاخبار وهو يعيد مخالف لابي لقوله وادى نوح ابيه
 لان الانبياء عجب ان يوهو من شأنه احوال الامهات ورواين وقد رواه انبياء
 عمادون ذلك لا ينفذ المطاع من الصلوة نعم **م** انه ما رت امره في خطره
 الحباة من امره فخرج انها كانت تلب الى الحنون وقيل انه كان ابن امرته وكان
 وقد فرمته بفتح الماء واسقاط الالف اخطا من اى جلا منه منا وجاهه
 قبل بجبهه وخلفها عليك وبكف عليك اي يوم طاعة وخبرنا ناسه نائب وعلى
 ام من ملك اى في الشبهة بامرهم في ضبا انسيا بائنا لا ينفذ في الملقى الماء على
 ثلثه فيه هلاك النعم اي قد راءه وعرفه معك او فلا يزدركه فنبش وقيل انه كان
 قد راء الماء مثل ماء الارض وقيل ان هذا في الارض ورواين سائر

اسم لكل جيل ما روى
 حبله من بعض الاخبار

شدت بها الضيق والنجس اى انوه وادوا وجهه واختلفوا في الشؤ الذي فارق الله
فقبل هو ما يخرج به وروج من علامة لروح يخرج من موضع غيره وود قبل
وجلاض وقيل قال النور اى طلع البصر وظهور الامارات في جوارحها وقلنا
انما هو نور الخيزم او ما سيد الى الشمس قالوا ما وقيل ان النور اى الارض
واشرق بها والمق مع الما من الامكنة المرفوعة حيث بالنا بنو قبل قال النور من
اشد غضب الله عليهم وقته بهم كما قول العرب حلى الحليس اذا شد الحرب قوله
واستقوا اباهم فلا تعلموا بل لا يرون في قوله نوح ثلثه وسين في رعاها بلذا عر
وكان لباسه الصوف ولباس جلد ادر قبل الشعر وكان جسد في ليا له واكل من
نبات الارض حتى جاءه رجل بالرسالة **باب قصة نوح** ذكر جرح من القسرات
كانوا يزلون البين وكانت مساكنهم فيها الشجر والحقاق وهو على الجرح والى
وسرى ما بين يمان الى حضرة و كان لهم نزع وتخل عارطوله ولباسه
وكافوا اصحاب اسنام فيبدو فيها غيب الله اليهم هو رانبا وكان من واسطهم
وافضلهم حسبا فدعاهم الى التوحيد وطلع الانداعوا عليهم فكذبوه وادوه
فامسك الله عليهم المطر سبع وقل ثلاث سنين كالحق فظنوا وكان الناس قد
الزمان اذا نزل لهم ملا او جهدا لجاوا الى بيت الله اعلم بمكة مسلم وكافهم
واهل مكة من ذلك البؤس والعلو بنى لا ودين سام بن نوح وكان مسددا
اذا ذلك بمكة رجلا في معوية بن بكر وكان اسمه من عاد فبعث حاد وقد الى
مكة ليلبغوا لهم فزوا على معوية بن بكر وهو في مكة خارجا من الحرم فاكتمهم
واكتمهم واما مواعيد شل بن نوح الخمر فلان اى معوية طوله عامهم قد يراهم

بنو نوح

بنو نوح من الاله الذي نزل بهم في ذلك على وقال هلك احوالى وهو لا يفتقد
وهم صنفى اسحق اذ ابراهيم بالخروج الى ما بقوا اليه وشكى ذلك الى قبيصة اللان كانتا
تعبا ابراهيم وهم احواد ان قالوا فلما نزل بنو نوح من قار قال معوية بن بكر
الا ما قبل وحبك في ضيق لعل الله حبسنا غاما معبى ارض عاد ان عاد اهل اسوا
ما يبقون الكلام واذا الوحى يا ابراهيم حيا ولا تحصى احدى مهابا فامعها
استبهم نهاركم وليكم العظام حتى فداكم من دعوهم ولا لقوا الخبة والسلاح
معقولك قال معوية لم بعض انما معبىكم يوم بنو نوح نكم من هذا البلد فدخلوا
هذا الحرم فاستقوا لهم قضا لزمهم فدا من يهود مروا الله لا تحون ببعائكم ولكن
اطعمهم بكم سبعم فخره ورجعوا الى مكة بنو نوح ما وكان راجعهم قبل من خبا
بالهنا ان كان يود صا دفا سنا فانا فلما هلكا فادنا الله سبحانه ثلثا بصا حى
وسودا ثم فادامنا من السمار با قبل اشترى لفسل ولقومك فلما راحا اله المود
التي هي العذاب فانا الله تلك السحابة عامها من النفا الى عاد هذا رايها السنبر
بها وقالوا لعل عاد من مطرنا قال الله لمعوية استنجم الاله فخر الله الرجع لهم
سبع الى وغابا باهم حسوما اى داعة فلم يرح من عاد احد الا هلك واعتزل هو
من معوية بن بكر في شبر ما اصبه الله كما يلب عليهم الحلو وثلث النفوس **باب** انه
مخطو سبع سنين جاء قوم الى اياه يريدون خنجر على امرته شطاحوراء فقال
من انتم قالوا نحن من بلاد كذا وكذا الجديت بلادنا نجحنا الى هودنا الدان بلعوا
بمطربا وبخشب بلادنا فقالوا الى السجيب دعاه لراى نفسه فقد لشر في امره
لما قالوا لاهر فالت في موضع كذا وكذا فجاءوا اليه وقالوا يا بنى الله فدا لعل

ملاخدا فاستل اهلان عطر فنهبا للصاوة وصلى روى لهم فقالوا اجعلوا فقله طرعا
 ملاخدا فقالوا انارها عجايا فالوما رايتهم قالوا راينا في منزلك امره لدا وكذا ثم قالوا
 لهوما قالن قال هي امره وانا ارجو الله لها طول البقاء قالوا كيف ذلك قالوا
 الله ومنا الا اعد وعوده وهي عدي فلان يكون عدي من امل كخر من ان يكون
 عدي من علكي اخلف في حواشي شديدا الهبوب وقيل راد من العرجا
 البروجوما الى ولاه مناديه لبس طافرة وقيل دانة وقيل فاحلة وقيل فاحلة
 البرج العظيم روى هي الى لا تفتح الشجر ولا تبت السات الى التي تحت ان في بحيرة **كان**
 العظيم تحت هذا الاثر فله تبت سبعين الف عام من عبادته وكل كل من سمع
 ملك ولا سلطها الله على عباد ساداته حتى تها ان يخرج مثل ضري السور ولوا قد الله
 ما ترك على طه لا رض منبا الا احواله وبها ينفق اهل كبا والاولاد والكل والكل
 وانصوب يوم الغفوة وذلك قوله وسياويل عن كبا الى فل يفتها ردي خفا فاعا سميت
 عفتا لانها تلتحى بالعلاب وتفت عن الرحمة كنعن الرجل ويحتم تلك المصنوعة
 حتى كله روى فيها السبعة المراج كما قال الله الاحليل كالصم ولذلك كره الرسل في تلك
 الابد لا تهاطن تلك المبروك كانت ترفع الرجال والنساء فبهم صعدا ثم نزلهم
 من الجوف فيكون على ارجلهم مسكين وذلك قوله ثم نزلهم من السور وكانت تنصف الجبل
 نصف المسكين فنجحها رملها فافا واعا سميت عادرم ذات العاد من اجل انها **كانت**
 العدن كبا لا ينجحون طول العدن مثل طول الجبل الذي ينجحونه من اسفل الى اعلاه
 ثم ينقلون تلك العدن فبصونها ثم ينزلون العدن عليها فبنت ذات العاد **كان** العظيم
 عجزه بها البطانية فخره فاما فام لم يخطها فخره كذا والموكل امران بحجر ذلك

وهو روى في
 الاخبار

ابد احنى وصنعوا كل ما دامه بكره حتى انتهى الى حجرة فضر بها بالمول فاكبر **مخرج**
 عليهم منها ربح بارده فمات من كان يضر بها فخره الموكل بذلك فلم يعلم ما ذلك
 سئلوا ابن الصفاء وهو العكرى على بن محمد فاعا ب ان تلك المبروك احيا
 وهم قوم عاد اهلكهم الله برح صرحه روى انه في الكافر البر او لا هو المصو
 فمات ولم يبق فخره المبروك فام بالبحر ولوا تفت على جميع ما في كبا الى **بيت**
 فخره روى فبوا تفتا فخره ربح بها الام ذلك كان داس البراريين في العاد **مخرج**
 ذرعا فام كبره ان يجعلوه في ثوب يحمل وروى في البر طما انظر الى مولد سمع روى **مخرج**
 فاستل ذلك فام ان يوسعوا الخرف فبوا وبنوا الماد العظيم ثم دخلوا جدران
 وقا انوني فخره فمات املها ثم حرك الجبل فاصعدا فباله رايا راجالا وضا
 ويونا وايزا عا كلهم مخرج حجارة واما الرجال والنساء فبهم ثابهم من بين
 فامدوني طما المساهم اذا ثابهم بنفساء شبة الهما ونازله فانه قال في كبا
 الى موسى بن جعفر حبلة ان يندم عليه طما فام عليه فخره ذلك فبني كبا سئل
 وقاله فخره عاد غضبا لله عليهم فاخت من انهم هولاء اصحاب الاحصا
 قال المبروك ما الاحصاف قال الرمل قبل ان الاحصاف جميع خفف وهو الرمل الطوي
 العظيم لا يبلغ ان يكون جبلا وقيل انه الرمل الكبريخ العظيم وفيه اعوجاج قبل
 ولويين هان ومهز وقيل رمال بين هان الى حضرة وقيل رمال مشرف على البحر
 بالبحر من اليمن **مخرج** انه لم يكن امه اسد من عاد ولا اسد مبنا فماتوا والربح قد
 اهلك عليهم طما المور فخرها بالربح **مخرج** عادوا وراهم واسواهم في شعب من تلك
 السحاب ثم فاسوا على باب ذلك الشعب برود الربح عن اسواهم واما المبروك فخلت

تزل

استغاثوا الى الله لا يفرحون بظهورهم ولا يفرحون بظهورهم ولا يفرحون بظهورهم
فما كان يحصل المزمع ثم اختلفت فيها على الصفة التي طلبوها وقبل انما اصبحت الى الله
فما لم يكن لها ما لك سواهم وكان وجه الامان بها راحة على ذلك انها كانت في
ما والواذي كل في يوم **روى** انه بعث الى قومه وهو ان من عشرين من قبلهم حتى بلغ
عشرين ومائة سنة لا يجونه وكان ايم سبعين منها عبيد فيها قال ايم في الخبر
ما من امرنا ما ان اسئل الله ان احياني ما الذي اريد خوتكم واما ان اسئل
ففيكم فما صار في الاولاد انت فيهم فلم يجبه واحد منها فاشد مسون
رجل من رؤسهم فما الواسل حاله فقال كل هؤلاء واصونكم فالوايم فالوايم
الحابل ريل امنا بك فاما بعدك جميع اهل قرية فقالوا من ماشتم فانتظروا معه
الجيل فالواسل ريل ان يخرج لنا الساع من هذا الجبل فانه حمله شقرا وراء
فلق مضياها من ساعها وندم لها فسل الله فك فاصدع الجبل صدى كما تدفق
منه القول فالواضطر بها الجبل كما تضطر للمر ففعل الخاض ومعه ولد وراشد
كاد ان يموت منه فخرج ريلها ثم خرج ما به حديها ثم استوف على الارض فانه يظهر
ذلك فالوا لهما امر ما احابل ريل فانه ان يخرج لنا فالوا فاسا لله ففعل ذلك
فله فالوا اطلق بنا حتى نخرج من افرجوا ولم يبلغ السبعين رجلا حتى ابدى لهم اربعة
وسون وقالوا اسحقوا فاذ افرجوا فخرجوا فخرجوا فخرجوا فخرجوا فخرجوا فخرجوا
وهي معك **روى** انهم صابهم جوع شديد فقالوا هذان ثوبان وثوبان من ثوبنا
بالله اي تخافوا ثوبنا واهله ثم تقولون اول ما سئدنا مهلك اهلنا وانا الصاب
فما ذكرنا لان الشاهد للشيء عن اهلنا مشرعا او المعنى ما سئدنا مهلك اهلنا

ضاهام

روى

فكبرون صادقين ذلك اولا ما او سئدنا مهلك اهلنا فاصدع اهلنا فاصدع اهلنا فاصدع اهلنا
ما راي رجل بل جليل وروى ان المراد بالصادقون اي عاززون على هذا الامر فما
في اظهر هذا الا انه **روى** انهم جمع شجرة وخطوا منم وخرجوا الى الغار الذي في طريقها
الى المسجد وكان اباهم مومهم يخرج الى مسجد فيبذل فيه فلما دخلوا الغار سقط عليهم
ضاهام فمراهم واستفرحوا بها اي جعلهم عازلا عن الارض وعرضها لكم مدة اعماركم من العري او
اطالها اعماركم عازلا عن الارض وعرضها لكم مدة اعماركم من العري وكانت اعمارهم
الف سنة في ثمانية سنة الحجرة اسم البلد الذي كان فيه غودوا واسم ولد كانوا حكيوا
روى انه اسم ما رايها شرب ولكم شرب يوم معلوم كانت شرب ما رايها شرب
ففيها ركبون شربهم من لها فلا يجي صغير ولا كبير الا شرب من لها يومه ذلك فاذا كان
واصبغوا في الماء ثم خرجهم ذلك اليوم ولا شرب لثلاثة **روى** انها اذا كانت في
شربها ووقت وسط فترهم فلا يقي في القرية الا احدا الاحل بها حاجز وكان في ذلك
شجرة وخط الالة اي شجرة من رؤسهم امر وانعقر لثلاثة **روى** انهم طاعقوا الناس
قال اصالح منعقوا في داركم فثنا اباهم وقالوا علامة ذلك انكم تصيحون عدا صغيرة
وفي اليوم الثاني عقر وفي اليوم الثالث مسود فكان كما ذكره فقال بعضهم باقوع فذا
ما قال اصالح فقال لثلاثة ما نسمع ما يقول اصالح ولو هكذا ولما كان نصف الليل انا
جبريل فخرج من خلف اسماعيل فطعن في اذنه فمات سمعا فمات سمعا فمات سمعا فمات سمعا
كبرهم ثم ارسل الله عليهم نار من السماء فاصرفهم فخذتهم الى الجنة وقيل الى
اهلكوا بها وقيل كانت صحبة نزلت بهم الارض واصل الرحبة المحركة المرحبة وقيل
الصاعقة واصحوا في دارهم جاعين اي عري بين كبرهم وقيل كما اراد الخاتم لانهم

روى

نهارا واما قال اصبحوا لان العذاب اخذهم عند الصبح وقبل انهم العجوة للبلقاء ^{عليه}
هذه السفة والعرب يقولون ان الله لا يسلو صاها كانه يقولها اي كان
ياكونوا في النار ام قطلا فقطع اثارهم بالجلاد **روى** انه سئ بعضهم بل بعض وقالوا
عقرها هذه الناقة واستبحرنا لان نحن انكرنا لما شرب يوم ثم قالوا من الذي
بلى قتله وبجمل الجبل ما احبنا انهم وصلوا امرنا زنى ولذا نالوا من العذاب
فصبروا لموت الخان في البحر ثمود فلما فرغت الناقة الى الماء الذي شربها تركها حتى
شرب الماء واظلت الحية قد ملأ في حلقها فصرها بالسيخ فصر فلم يفلت شيئا فصر
خبره اخرى ضلها وخوف على الارض بجها وهو به ضلها حتى صعد الى الجبل فصر عليه
ثلاث مرات الى السماء ونحى رغاء تقطع منه فلوب القوم واظلت قوم صالح فلم يبق احد
في حشره وانتموا لهم بما بينهم فلم يبق منهم صفره الا كبير الاكل منها فلما راي ذلك
صالح اقبل اليهم وقالوا يا قوم ما دعاكم الى ما صنتم ولما اودعكم بالعذاب تخفوا
ونكتموا على ان العذاب باد بكم ولم يتوبوا الى الله **روى** عن رجل انه قال انبأ
ثمود قد رعت صدر الناقة بين الجبلين ورأى ان حبيها فوجده غائبا فزاد رعا
كانت صدر من نخج الذي منه وزدت لاقتدر ان يصد من حيث تريد يصون عنها وكما
في يوم لما رجع شرب الناقة من الجبال والمعارف فوق ذلك علمهم وكانت واسمهم
منها العظما فهو اقبلها وقبل ان يسيقها لم انه كان امره بميل ذات اليمين واليسار
وغمم كانت اشد الناس عداوا صالح فذبح رجلا وحلب لبنها على ان يضر الناقة
وبقي اثمها عقر الناقة اقبل صالح فاقبلوا بغيره فذالها اعاقها فلا زول ولا
ضال انظر اهل ذلك كيف غضبوا فان ادر كنتم فحقوا ان يرضع حكم العذاب فحقوا بطا

د. کمال

[illegible]

افلتت معاني ما لم يقربني باعبي انك على نفسك كما من فروع العمل على
الدنيا وتركها لاهلها وصارت رغبة فيها عند الله باعبي كن مع ذلك ملين الكثرة
ونفس السلام بعضها فاذا انا من العيون لا يبرح دار الابد والى ذلك لا
اعوان يوم الغيث حيث لا ينفع الدلالة ولا باعبي كحل عينيك بميل الخبز اذا احتك
الطبايون باعبي كن خاسعا صابرا فطوبى لك ان قال لك ما على الصابرين باعبي
رج من الدنيا يوما فبها وذك ما قد ذهب علمي فما انت الا ابا عنك
ويمن فرح من الدنيا بالبلغة وليكنك الحش الحش قد مر الى ما تسمى
ما تترك وكنت تفت باعبي انك سولي في فارهم الصغيف كرحى اباك وكنت
البيتم باعبي انك على نفسك في الصلوة فامعنى لداة نطقك بذكرى بان
الملك حسن باعبي كن ما اهلكه هذا الغدي فله عصفه منه باعبي ارقى با
وارفع طرك الكليل الى السماء وادعنى فافضل قريب ولا ترضى الامضرا الى ذلك
هم واحد فانك متى دعى كلك احبك باعبي انك ارضى بالدنيا ثوبا بالكن كان جلك
ولا عفا بالمراسم منه باعبي انك تقنى فاما البقوى فذكرتك وعندي ميثاق
احبك والى اباك على حيا بك فانا لى ولا خا لا يغرب عنك الدعاء وفى
الاحابة باعبي ما اكثر الدبر والاعادة من صبر لا يتجاوز كثره وعلها قليل فلا تغرب
حسن شمر حتى تدور غررها باعبي لا تغربك المرقم على العصيان باكل رزقك
غربي ثم يدور في هذا الدرب فحبيب ثم يبع على ما كان اهل بغيره لم تخطى بغيره في
حلقك لا تخذل لئلا ليس لها مناجاة ولا دور في ملجأ ابن يرب من سماء وارضى عليه
فل الحلة في السرايل لا تدورى والحق نحن احسانكم والاصنام في سويكم فاني البان

الرب

انا جيب من دعائك وانما جعل احابا باهم لعلنا علمهم حتى ينزفوا باعبي كحل النظر
احسن الطلب والتموم في عقله لا يبرحون يخرج الكل من افواههم لا تهمها طوبى لهم منبر
لمعنى ويحسون في المومنين باعبي كن سرك وعلا سرك واحدا وطب فليكن
طوبك وسرك والوفى طوبك ولانك عن الحارم وتغفر طوبك عما لا حرمه فكم ما طرأ
ذرع في قلب شهوة وورود في وراد الملك باعبي كن حيا من حيا وكن للمباركة
ذنا وان يكون العباد لك ولكن ذكر المومنين وصغارهم الاهلين ولا تله فان الله ووصاه
ولا تغفل فان الغافل متى بعبد فذكر في الصالحات حتى اذكرتك باعبي بنالى العبد
وذكر في الاوابين وياك ودعوى المظالم فاني البان افضحها بابا السام ولا تجيب
هدى من باعبي اعلم ان صاحب السوء يغوى وقرين السوء يبرى فاحذر نفسك انما
من المومنين باعبي اعلم نفسك في مهلة في احبك قبل ان لا يعل لها غيرة وناحى في العبد
الصالح فكم من مجلس قد انقضاه وهم يحاورون في النار باعبي ارفع في الغافل المبتغى
وطار رسومنا ذلك كان قلبك فاقم فاجهم هل يحسنهم من احد تحمى عطفك ام
واعلم انك مستلهم باعبي اعلم انك اصل ما ظهر وداو باحسان **الحمد لله المنة**
في معدود من سابل الهب اعلم انما بين الذنوة المريبة والوسطية الى القوس الى
من الذنوب دجى العبد بل الثاني اذ يدور فيها كالحمار المريبة وكل القوس من المثل
الواقعة بين الخطا الوسطى وخطا مكر المحدث لبي ما ذبحها فهاهنا وقضاء عن الوسط
المخبر يعرف وضع خطا مكر المحدث من المنة او تلك المنة روج فالعبد بل الثاني نوعان
وكل منهما يحتاج اليه العمل فالاولى معرفة مقدار ريس من الذنوب والواقعة بين الذنوب
والثاني معرفة وضع خطا مكر المحدث من المنة لان مقدار كل منهما يتغير عن معرفة مقدار

نفسك

يعلى

مقدار لنسبها في المقدار بعضنا وى معرفة درجات كل من الطرفين بلجات محجة كما
 ودرجات القوس الاخرى كل فان كان ما بين الدورتين درجة بدرجات الدورتين
 كان ما بين الخطين درجة بدرجات المثل وقلك المربع وذلك لنسبها وى ما بين
 الخطين كما ذكره ومركز العالم وزواياها بين الدورتين كما ذكره في مركز الدورتين
 النسب وان الخط المار بمركز الدورتين من مركز العالم ولحق على خطين موازيين هما
 المار بمركز الدورتين من مركز المسير والخط المار بمركز العالم فان النسب
 الداخلة الى مركز العالم والزاوية الخارجة الى مركز الدورتين هما متساويتان كما
 في الخواص ثم ان معرفة القديس الثالث بمعنى ما بين الدورتين معرفة الخاصة للمربع التي
 معرفة على معرفة ومعرفة الخاصة القديس الاول والثاني في بعض معرفة فاعلى
 الخاص للمربع ويعرفان معا ومن ثم قال الفريسي في الفارسي ان القديس الاول
 والثاني يعلمان بقوة الخاصة للمربع ما ان ذلك ان الخاص للمربع والقديس الاول
 الثاني في خبر كان فان كلاهما فوس بين مركز الدورتين ومركز الكوكب الى القوس الواقعة
 بين الخطين الخارجين من مركز العالم المار بمركز الدورتين والآخر بمركز الكوكب
 الا ان القوس الواقعة بينهما من جهة الدورتين يسمى خاصة من جهة القوس الواقعة بينهما
 محبة المثل انما يسمى القديس الاول والثاني فاذ تعرف الخاصة للمربع بالخطين الثالث
 او معرفة مقدار قطع الكوكب من جهة الدورتين ولا بد فاختلاف ذلك بالنسبة الى مركز
 العالم باعتبار القرب والبعد من مركز العالم فقطع الخط الخارج والمثل ويختلف ذلك
 ايضا باعتبار قرب مركز الدورتين ومركز الكوكب وعليها من مركز العالم وهذا انما في
 ما يقابل من الدورتين في المثل فاما في الدورتين من جهة الدورتين في جهة المثل

او اقل او اكثر واعلم ان منشاء اعتبار القديس الثالث بالمعنى الثاني وهو القوس من المثل
 الواحد بين الخط الواسع وخط مركز القديس هو خروج مركز الحمل عن مركز العالم القديس
 فظهر للمثل ذلك ومنشاء اعتبار القديس الثالث هو عود خطا به حركة الدورتين حول مركز
 العالم فاما القديس الثالث بالمعنى هو صفة حركة مركز الدورتين حول مركز العالم
 فاما القديس الاول والثاني صفة حركة الكوكب وقوسه حول مركز العالم بحركة الدورتين
 والحامل مع العلم خطا به حركة حول فاما القديس الثالث بالمعنى الاول فاما من
 الخاص للمربع والقديس الثالث بالمعنى الثاني فيعلم موقع الخط الخارج من مركز العالم
 بمركز الدورتين في خط مركز القديس هذا في الجوز واما في الفريسي هذا الخط هو صفة
 الواسع ومن ثم لا حاجة في القديس الثالث بذلك المعنى واما ما ذكره الفريسي
 في الفارسي من جهة اعتبار كخروج مركز القديس من اية معلوم موضع ذلك الخط في الفريسي
 معرفة مركز الواسع ويعلم في الجوز فوس القديس الاول والثاني الى القديس الثالث كما
 ثم انهم يعرفون مقدار الاختلاف بين الخط المتقوس وخط مركز القديس من المثل وخارج
 المركز بالحجب وهو خط خارج من احد طرفي قوس عودا على خط الخارج من طرفها الا
 فان كان الحجب صفة قطر الدورتين فقل قد ذلك لا اخر ما كان كان الاختلاف
 القديس بين الخطين فيكون زاوية الاختلاف الى الزاوية الحاقية في مركز العالم من الخطين
 في غاية العظم وتكون في الزاوية مقدار تلك الزاوية اذا كان الحجب نصف قطر الدورتين
 واذا علم مقدار الزاوية فاعلم مقدار ما بين الخطين من الخارج الخارج الى مركز المثل
 علم انما الاختلاف يعلم ما رويها بمقدار الحجب بان لا خط حجب وبسبب الحجب
 الاختلاف ثم يوجد الزاوية بسبب زاوية عادية لاختلاف اعلم ان القديس الثالث من

وكتابه

في الخبرين بان يغسل ويسبغ الماء ولما فرغ منه فان هو غسل بجمع غسل في الماء
كأن يغسل في الماء فيخرج بكيف يديه وكفها من خلفه وكفها عن ثيابه وكفها عن عيانه ثم
يغسل هذا في المذهب وهذا في مذهب هذا الخبر الصدوق والحسن بن سعيد
البارقي فان اغتسل الرجل في وهد حنجران برجمته ما ينجس من غسله في الماء
الذي يغسل منه لثامه وصبا ما به وكفها عن يديه وكفها عن جوارحه وكفها عن خلفه
واغتسل منه وفي الخبرين وجه واحد لا ثالث احدهما ان يكون المراد صب كفن في الماء يعني
الرجل صب على يده لغسله في صب الماء على جوانبه الاربعه العيون والفم والامام والخص
ويغسل به ويغسل هذا الوجه قوله عليه السلام في رواية المذهب ليس به انما
الضعف هذا اذا تبين الاغتسال بالكف فان قيل لا ينافي هذا الوجه فهو خير
السلام ثم اغتسل فانه اذا على وقوع الاغتسال بعد تنجس الماء على جوانبه الاربعه فلا بد
بكون تنجس كل الخبر الاغتسال سواء اراد التنجس على جبهه او على جوانبه من الارض فلان لا
مذهب وعدم حصول الاغتسال بمجرد تنجس الماء على جبهه ولصانته وجوانبه سكتة في
اللازم بعد امره بالرجوع الى يديه واصبال الماء الى ساقيه فلا ينافي كلمة ثم الغسل
المعنى للرجوع بعد الامر بالتنجس لانه لما هو الذي اصل الاغتسال الذي هو عباد
عن وضوء الماء ورجوعه على جميع جسده غسل الماء بكيفية على الجوارح ويؤيد ما رواه
من قوله واغتسل منه هذا الامر بالتنجس بايه الكلمة ثم قالوا المعنى لم يجمع الاغتسال
من الماء الذي يغسل به بل في الغسل في قوله ليس به او ما نفعه على جوانبه الاربعه
لانها فرما يمكن ان يعود اليه والافرن يجمع الاغتسال لا يمكن ان يعود الى ما قبله وهذا
موجب احدا من الوجهين كما لا يخفى على العالم النبيه والمراد بقوله واغتسل منه

ما ذكرنا من امر الماء وانما الماء المجمع المحبذ فان قيل ما الغرض من ذلك
 السؤال الوارد في الخبر هل هو من حيث ضلالة الماء او كونه الماء في الوحد
 وقد جمع الراوي في قوله بين الامرين فاشبه المراد من ذلك ان الغرض
 هو امر احسن خبر الامرين وانما ذكر الامر ان لا هما وسلبان المقصود
 وهو انما سمع الراوي ان الماء المستعمل في دفع الحدث الا كبر لا يرفع الحدث
 سئل عن عليه السلام من وجب الغرض وكيفية الغرض من يجمع الماء المستعمل
 حال الاحتياط والاعراض من الكلام في كون الماء في الوحد لا ينافي مع عدم الماء
 المنفصل عن المحبذ اليها من الاحتياط قبل الفراغ منه فليز من عدمه وان
 استعمال ذلك الماء في سائر الاعضاء فان الوحد هي الارض المختصة والاعضاء
 في اطرافها الاتحاد الوجوب غير فاعلم ما يقع من الماء على اطرافها
 وانما من عدمه الا انما لا يوجب لزيادة عود الماء المستعمل في الغسل الى الوحد
 لزم وجوده الا انما يمكن لفتراف الماء به والنجس عن الوحد الى موضع احسن
 حتى لا يجمع الماء اليها من الاحتياط لو هكذا الى ان يتم الغسل فظهر ان ذكر الوحد
 وقيل الا انما هو لا يجازيها في ذهاب الماء المستعمل الى الغسل من ذلك الغرض لاصح
 من السؤال الثاني وهو وجه الغرض عن الرجوع اليه ثم ان سبغ السواد والجواب على ان
 المستعمل في الحدث الا كبر غير رافع له كما عليه روافد الله بن سنان الماء الذي
 غسل به الثوب او غسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ به ويشبهه الخبر
 وفي خلافه وقد حشوا في محله وعلى هذا لا بد من حمل الخبر السابق على انما في
 الوحد ما قليل لا يبلغ الاراد لو بلغ لم يكن مانعا من رجوع المستعمل في الحدث الا كبر

فيه ولا يلزم منه زوال ظهوره وعدم فاعله ارتفاع الحدث به ولا يلزم
 الظهور به من الكون لا من قبله الجب وهو خلاف الامام فغيره انما يرد في خبر
 الاحتياط وهو ما ذكرنا ان ما ذكرنا في قوله بين الامرين فاشبه المراد من ذلك ان الغرض
 الشرح من وجوب الترتيب بين الراي وسائر المدن ثم بين البين والبار في الغسل
 اذا تضمن ذلك الخبر عدم وجوبه بل المبادر منه على ما وجد على جميع المدن دفعة
 قلت لا ريب انما كان المقصود بيان وجه التقضي عن رجوع ما الغسل الى
 الوحد لم يفرغ من عليه السلام الترتيب حاله على ما هو الثاني المقتضى عند السائل
 من وجوبه وانما تضمنه الجواب عن سؤالي ولم يكن الراوي سئل عن كبر الغسل
 حتى يجب عليه السلام الترتيب ولا بد من معان الجواب للسؤال فلا يرد في خبر
 موضوعه الجواب للممكن المتأخر مقتضاها ان كيفية الغسل حتى يحتاج الى بيانها
 على ان السائل كان عالما بما كان من ذلك السؤال فادع الى قول المتأخر هذا مع
 ان السائل في الاحتياط والوارد في بيان الغسل يكف عن ترك الغرض الترتيب فيه في
 معظمها ومن ثم خرجت الاحتياط الى مقوطة وعدم لزوم بين البين والبار حتى
 احمد بن محمد بن محمد بن الجواب الى قوله ثم انما قلنا على انما وجد في كبر الترتيب
 بل ظاهره عدمه لئلا يلحق صبا الماء على الراي والمحبذ دفعة وفي نسخة رواه رافض
 على ذلك قلت كيف ومن عبيك وعن جابر والوارد لا ينفذ الترتيب الى غير ذلك من جهة
 منها ذلك على الترتيب بين الراي وسائر المدن خاصة والرفيع في ذلك مع وجوب الترتيب
 ان سياق ذلك الاحتياط على كبرها انما هو من الترتيب كما يظهر من كلامها في
 كان الراوي عالما بوجوبه فاحال الامام عليه السلام على ما هو القم المقتضى عند تمام

تمام الكلام في محله ما ذكرناه في توجيه البحر قوله في خبرنا المتقدم عن
 عبيد بن جابر ان قال المرويه صاحب الماء على اليمن واليهما من السدي دون
 غيره وحيثما انهم موثقاهما هذا صاحب الرجل جازم الى قوله ثم لم يصيب على
 فلا تفرقت على ما كفيتم ثم مضى بكف من الماء على صدره وكف بين كفيتم ثم مضى
 الماء على صدره كله فما انتفع من ذلك ما فرقا فانه صلبا لضعفها وصف فلا باس
 وجازا ليدامر به صبيك من الماء على صدره وكف بين كفيتم فلا تبيدان بزيادة
 الماء على الامام وتختلف في الخبر السابق على هذا الخبر فاصل الخبر على هذا
 الوصل انه ينبغي اخذ الماء ما لكف فصب على البدن بحيث لا يرسخ في منتهى الوهدة
 اذا لما لم يصب على البدن قليلا قليلا وانما فصل منه رجلا لا يقطر منه شيء كثير الى
 ولا يجري عليها ما ترشح من جوفه من الوصية على البدن ما اكثر فغيره فان ما سبغ
 منه على الارض ينبغي كثره بحيث يجري على وجهها فليزحم دخول في الوهدة وانما
 ما فيها من الماء على الشارب ويحتمل بغيره على الارض فغيره على الارض فغيره على الارض
 على الارض بعض القطرات البسيطة وذلك لا يوجب السيلان والجران في الوهدة
انما ان يكون العز من نخل الماء على اليمن واليهما والامام وتختلف ما مر من الخبر
 الاول من كون المراد هو الصبي على الحد وطرف البدن وجوانبه لكنه خياره في ان
 من السبغ ما ليس هو اعنا كما ذكرناه في الوصل الاول وانما العز حصوله
 في البدن جميع الحد لا يوجب الماء ما سبغنا اعنا الى الوهدة بعد فاصلا على
 من بدنه من المعالوم ان وطوف البدن وصب الماء عليه قبل الاعنا لا يوجب جريانه
 على البدن كثره من جريانه مع البوسة فيه فيكون نفا طر الماء منه على الارض اقل من غيره

علمها حال بوسه كما هو المعالوم الجريح من انزع وطوف البدن يكون السيلان قبل
 الماء وحفظه جريانه عليه ما لو كان باحبا الماء مع بئس وبئس ولا يجري
 على البدن تمام الجريانه ونسبها كثره على الارض ومن ثم حرث العادة ابتداء الفصل
 قبل البدن وقبل الشروع في الفصل ثم تبين فانه سبغنا على شدة جريانه الماء
 على الجرح ومن الجريانه ان الماء لو دخل المكان المأجور لا يكون جريانه كما لو
 وضع على الوضع الربط وسق شق العز من صبي الماء على طرف البدن وجوانبه
 اعنا لانما هو لا يقع من البدن كثره بحيث في الوهدة فليزحم اخذ فليكون
 يتقاصر الى الارض بعد هذا البدن ما اقله لا يميل الجريانه في الوهدة ولو فر من
 جريانه فيها فاما يجري فيها قليل كقطرة ونحوها لا جريانه الى الماء ولا يتركها
 فيه على هذا الوصل يكون قوله ثم تبين ما فيها على ظاهره من الخافرة لصل الماء
 وقصده على الوجه ما مر من موثقه سماعا فانما صيغ في ذلك لقوله ثم مضى وكف
 من الماء على صدره وكف بين كفيتم ثم مضى من الماء على صدره كل ما انتفع من ماء في انائه
 هذا من فعل ما وصف فلا باس فان العز من الصبي الاول ليس هو الصبي
 الشريف خبر بل لا يتقاصر الى ما ذكرناه في الاشارة ليس البدن وما بعده فاما نفع
 فيه من قليل كقطرة ونحوها وهو غير متحرك من ثدييه قوله فما انتفع من انائه في
 انائه فلا باس ثم لا ينبغي ان هذا الخبر ايضا عمل لوم يذكر فيه الشريف والفصل بل عا
 اشترط ان الصبي الواحد على جميع البدن كاف ووجد ان البيان ما مر من ان وقى الجرح
 لبيان امر آخر فيها ان الشريف وهو معالوم لمحا طبع مفرقة **الاشارة ان العز من**
 الصبي هو الصبي على جوانبه من الارض وانما العز من ذلك شطف الماء واذا انما

عليه من الماء وما اجتمع من زود الساع ونحوها عليه وشربها من هذا
المعنى هو المستفاد من كثير من الاخبار ويشهد له حكم آخر في السؤال عنه ومن
الاجواب على هذا غير يطبق على السؤال انما سؤاليان من السؤال وهو ان لا يجرى
ما للفعل في الوحدة فذكر في محبة الكاهن اذ اتيته ما وفيه فله فلتنع عنك
وعن جبارك وبين يديك ونحوها ومن المعارف المراد بالضعف هو الصب على
من الارض لرفع الاستفاد وما يجرى من وقوع الساع ونحوها في الماء ولا يصير
غير ذلك اذ لا يجرى على الصب على البدن لان العضمة الموضوع دون
الماء المستعمل فيها هو على اجزاءها وما ورد في رفع الماء باليد مع الاستفاد من
دون صبغى كافى وقدره بصره فانما في رفعها باليد من المطر يكون في
الفرق فيكون في الحجة ويولد الصبي ويولد في الدابة وزود صفاء في
ما بين يدي من فضل هكذا اى اخرج مبدئى ان الذين ليس يصبون كما قال الله ثم ليس
عليكم في الذين من خرج وقد روي على بن جبير عن اخيه عن الرجل يصب الماء في
الساقية او مستقفا فيخوف ان يكون الساع قد شرب منها فيقبل من التجايز وسقيا
منه لصابوا اذا كان لا يجزى من الماء لا يبلغ صاعا التجايز ولا مدا للوضوء هو
منه في كيف يصنع قال اذا كانت كثرة نظيفة فليأخذ كما من الماء مبدئى لحد فليقبض
خلفه عن امامه ومن يجرى من جاره فان خشي ان لا يكفيه غسل يده فليست تلك مرات ثم
مسح يديه فان ذلك يجزى بان شاء الله وختمه في الصحيح عن الرجل يصب الماء
في ساقية او مستقفا فيقبل منه للتجايز او يوضا من الصلوة اذا كان لا يجزى غيره
الماء لا يبلغ صاعا التجايز ولا مدا للوضوء وهو متفرق كيف يصنع وهو يخوف ان يكون

الساع قد شرب منه فقال اذا كانت بدية نظيفة فليأخذ كما من الماء مبدئى
فليقبض خلفه وكذا امامه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله فان خشي ان لا يكفيه غسل
يديه فليست تلك مرات ثم مسح يديه فليبدى فان كان يجزى وان كان الموضوع غسل وجهه
ومسح يديه على ذراعيه وراسه وجلبه فان كان الماء مكررا لم يضر فافقد ان يجزى ولا
اغسل من هذا وهذا وان كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه لغسله فلا يلزم
قبيل ويرجى للماء غير وان ذلك يجزى ولا بأس بالاشارة الى مخرج الجريان على ما يجرى
الوقت والحال فان استقصا الجنب فيه موحيا فخرج من المضم من الاضغاض وقول
المراد بالساقية هو من المصغر كالحل ولقد المراد بالماء الذي فيه هو الماء الجاري و
المستعمل هو الماء الواصف الى هذا الذي يقع الارض بمياهه هي امدة والغرض انه
يجزى ما رطب لا غير كرف الساقية التي تقطع عنها ما بان الماء او غيره ويخوف وهو
نجاسة لمرتب الساع من كالكب والخبر والوسخ على القول بنجاستها وانما حملنا
الماء في الساقية على المنقطع لان مع الجريان لا يقبل النجاسة بورد الساع عليها
وشربها منها **فان** انكاس ثلثة نظيفة فليأخذ كما من الماء الخ القدر يكون
صالحا على الارض لانه الفرة والنجاسة الوهاب من شرب الساع من كورده
السؤال وانما قلنا ان ذلك هو الظاهر الجليل يطبق الجواب على السؤال لكنه لا بأس
بقوله بعد ذلك فان خشي ان لا يكفيه الخ لا يجوز صلب الماء والماء من ماله وعدم كفايته
للطهارة عند الصبي لان نجاسة الماء غير جارية والاصل المهاره وبعد العلم بنجاسته
لا يوجب استمالة الاصل ان لا يكون مسكنا في طهره وهو الا ان يقول فان
خشي الخ ليس يفرج على الصبي المراد به قبل صلب الماء ان خشي ان لا يكفيه

سأبرهنه على ذلك من جهة الصواب وهو مع كفاية الماء للظهور بعد وفاء بعدار
في الماء فان يظن كثرة الماء ثم بعد ذلك من جهة العلم كفاية وهذا العدد وكيف
كان هذا الوجه هو بدعي من الوجه الثالث في الخبر السابق ويحتمل ان يراد بصلاء
صلى على حبله واطرافه بدعي في بقاء الحبل بان الماء عليه لا ينفصل بل الحبل ينجس عليه
الماء حتى ينجس الحبل ويحصل العسل بان الماء كما لا يخفى يخلو ما لو كان يابس كما
وعلى هذا ينطبق عليه قوله فان خشي الخ وجميع فقره عليه ان يدان بل يدبر بالماء ان
عدم كفاية الماء في غسل راسه بثلث اكن وهو المراد بقوله ثلث مرات اذا غسل الو
كاف ثم مسح بطنه وبقية ما لم يدر بدنه وانما صح ذلك لبقاء الماء على البدن بحيث
يبطل الحرمان بعد مراد البدن وفيه بعدا لوجوبه على كفاية الماء في
فله الماء وعدم كفاية الجريان الماء واسباغ العسل والوضوء فليفسر على ان
ثالث غسل راسه وانما كانا ثلثا من ثلث غسل الرأس لكثرة الشعر على الرأس و
الوجه فلا بد من جريان الماء الى ما تحت الشعر من البشرة من الكف ثلاث بدنه في
حصول العسل في بطنه جانبيه الايمن والايسر فيضربا بغير السج كما ورد في الآ
من انه يجرى في العسل والوضوء مثل الدهن وبهذا الوجه يثبت طرف الخبر و
يزول عنه الاستسكان من اختلاف بين اجزائه وانما له على ما يخالف الاجماع من
الاكفاء بالسخف العسل والوضوء وفي الخبر على هذا الوجه ما يدل عليه من الوجه
الاول في الخبر السابق فغلب على هذا وان لم يكن مصرح في الخبر بالجواب عن السؤال
لكن يعلم منه امتنان من حيث الامر بالاعتناء وهو جوار الظهور من ذلك الماء و
الكلام في الخبر الثاني في مثل الكلام في الخبر الاول والخبر في الوضوء كما في العسل

في الخبر الثاني وان كان الماء منفردا الخ المراد منه وجوب الماء غير واجب الا مع ثبوت
العسل والوضوء عليه **فان** ان كان في مكان واحد وهو طيل الخ القم انه ابتداء كذا
لا سابقا له بانه كان حرف الاستيفاء وهو الواو وما قبله من غير الفجر
انه مع فله الماء كما مانع من عود المسفل في الحدث الا كبر او الاصف الى الماء الذي يصب
منه مع فله وعدم كفاية تمام الظهور وهذا الحكم اما مستثنى من قاعدة عدم رجوع
للا المسفل في الحدث الا كبر للحدث لا كبر للحدث او منى على عدم ثبوت ذلك الحكم
في كل ما دل على عدم رجوع الحدث على الاصلية او منى على الفرق بين الماء الذي
جميع مسفل في الحدث الا كبر وما خرج من غير من فالاخير يقع الحدث الاول وهذا
وجوب لا بد منه فيجب على الخبر عليه بما بينا لا دلالة في السابق ما دل على الترتيب من
للا الخطا بالمسفل في الحدث الا كبر هو على الاصلية كما عرفت ويحتمل ورود ذلك
الحكم في ما هو الموضوعة فانه رفع للحدث اجابا في خلاصه خبرنا ولو لم يكن ذلك الحكم
اما ابتداء حكم مساقا ومن ثمه جوابا لما قبل ولعل الامام عليه السلام من سأل
لنفسه حال الماء الذي يعود من العسل الى المسفل فيجب على ان يراد بقوله عليه السلام
فلا يمسك كفاية من الماء المخصى على يد تلامذة مقاصرها العسل فيجوز الى الساقية
مرفقا الوجه الاول عند توجيه الخبر الاول عند ما اخر الخبر على انه مع فله الماء لا كبر
الى بلل البدن في الساقية فلا بأس به ولا يمسك الماء في كل حكم الاول
على الاصلية وعلى حال عدم الضرورة فله **فان** ان يراد بتفكيك من الماء على الظاهر
صلى على جوابه من الارض لان الارض الباب لا يخلو الماء ولا سيما لو كان فيها
من اكبته ويجعل الماء سرها لو كان فيها او في احد ارجائها جريان ما سبق

ما تنفصل على الارض من الماء المستقل في العسل الى الوهدة ويلزم من هذا الماء
 ما يحاذي وخرج التراب من تحت الحجر بحيث يخرج عن الاستقامه ولا كذلك مع رطوبة
 الارض فانه حينئذ يتخذ بالماء وينقسم من الاخذ الى الوهدة ومن ثم امر عليه
 والسلام ينفع لما على الارض والحاصل ان العرض من نفع الماء على الجوانب الا
 حينئذ هو على الارض وعدم اختلافها في الوهدة بالتراب فان الارض اليابسة
 التي فيها التراب لا يتغير عليها الماء عند السب بل ينزل الى الوهدة مع التراب
 مخلط بالوكات رطبة فانه وانزل الماء منها لانه لا يتزدد من في من التراب
 كما هو الجرب في الموصفين فالفتح ولا ليس حده من مرجع ما مستقل في العسل
 الى الوهدة لوجهه مع بلل الارض انما وان كان اقل بل يخاف نزول التراب في
 الماء وانما له بالوجه بل قبله بعدا وقال في الخبر اذ يصل الجرب عند غلظ
 وتعليق وخشونته من الماء ومن ثم عرست وحيار وامامه وخلقه ثم استعمل
 والفتح من هذه العبارة ان الرشح انما هو خوف من الماء ونزول التراب كما ذكرنا
 وعلى هذا يمكن حمل الخبر الاخر على هذا ايضا فان قيل على ما حكى من عدم
 استقرار الماء على التراب كما ذكرنا وعلى هذا يمكن حمل الخبر الاخر على هذا ايضا
 فان قيل على ما ذكرنا من عدم استقرار الماء على التراب وان الامر بالفتح لمخافة
 من الماء في الوهدة ينزل التراب فيها يلزم الكفر على ما ذكرناه بلزم المخلو من
 نزول الماء بالتراب ايضا والماء بالفتح قبل العسل فلا فائدة في الكفر بل انما انما
 لنزوله بالتراب هو صلب الماء الكثير عليها دفعه ولما الرشح والفتح تدعى بالاجابة
 ونزول الماء والتراب بل يوجب استقرار التراب واكتسابه الرطوبة الملائمة من نزول

الماء وفوران التراب عند ذلك بالاعتناء ووصف الماء عليه قد جرد ^{الاجابة} ~~الحديث~~
 في الجبل من العاقبة لبيان قوله حرفه انما هذا ما بجره انما لا ينفك
 بالالف وضعا ^{الاجابة} اما جرد بعض هذا الدلائل عامة وان كنت قد انقضت صريحا
 فاجعل وعده وان كنت سائلك في خلقه على بنا يا من يملك ينسلي على امره
 ان احب ما اقل وانك ما امر قلبه بفعل العاطفة بالضم ما دى مرهم وهذا عندك
 حذف ما اقل حقا وجعل بذكر الملقط والفعل كضربا زيدا وهو الناصب ليعرف
 وفيه ان اسب محذوف على امره وانك ولا استغناء عن هذا القدر بما ذكره
 بالجملة من الدلائل بالفتح النفع والارواح وان لم يخبر والعين الملهمة الاجماع على النجى
 الغرم عليه قال لك اني بيا رصفه لاهم ولا في رصف عليه وقال لقراء رصفه
 على عبقري والضم والصرم بمعنى اصدا الملهمة مصدر صرم الشئ اذا قطعته وبمعناها
 اسم للضبط والاحمال الاحسان والبيان بضم يديه المعصوم والورد الغرم لنداء القرب
 ولا يخفى ان لا بد حمل الدلائل على القرب بغيرها وانما هي كخطاب اصحاب المعانيه
 فانه مثله لا يصدر الا من مخاطبين يكون احدهما قريبا للآخر ^{الاجابة} وهذا حرفي
 وجهين احدهما جعل الغرم لنداء المتوسط وقد انقضت لنداء القرب والآخر لنداء
 على ان لا يوضع لنداء القرب الا بالماء وقد انقضت على ان لنداء القرب ليس بضرر
 والفتح خرفي الاجماع با على ان اجماعهم مخفي في التحويل للغمزة مخبرية وقد وقع بعض
 في اسرود فان قيل كيف يتبين ان يكون لنداء القرب وهذا مستقل في قول الشاعر
 صرنا لقطا هل من يجرنا على الى من قد هوى حبنا لنداء العبد والمتوسط كما
 لا يخفى لك فان رصفك فخر القرب المشاهد المحاجب بدليل استفادته في خبره

القول في بيان الغرض من اللوح الخطاب فكان الخطاب في كل موضع يستعمل
 فحينئذ بالاداء المريب والقول بان له لئلا المتوسط ليس كما ينبغي **الطلب**
 الغرض من الخطاب في كل مكان لا يطلب الغرض مطلقا سواء كان للتعلم الطالب والغرض هذا
 الاصل في الموضوعات المتصفاه وما لا يستلزمها في غير الخطاب والتبعية في غير المتكلم
 من الاستلزام فليس من غير الاستلزام في غير كمال بل هو لازم في كل علم فصار
 الخلق حيث قال وحقائقه دون معناه وهذا يظهر ان لا يلزم كذا في الاستلزام
 الخطاب بل غلبة العلم كذا في غير مسئلة ليس الاستلزام داخل في بل هو غير لازم
 الامر لطلب العقل والاستلزام لطلب العلم والغرض ليس يحصل بل هو اعتقاد قبل
 المتبادر من لفظ العقل اذا اصاب هو الاضداد في الجوارح قلت فعلم هذا
 ان يكون في ذلك معنى وعلى ما استشهدا امر او هو باطل فطعا **الطلب** مثل هذا الجار
 يحصل وجهين **الطلب** ان يكون خبر المتبادر احد ذلك وذلك نحو طلب العلم على قدر
 اي معنى وهو بعضه لم ينصب على سماعه اخضع الى في كذا وليس ذلك حاصل في هذا
 بل هو مفسود على السماع **الطلب** في قراءة التوراة في تحريف الميم الى ايم النافع وان كثر والاداء
 في سورة الزمر وليس هذا القراءة لها خاص كما ختم به كل علم بل فراء بذلك حمرا
 قال **الطلب** في تفسير الادب بعد ان مرر بجوار الوحيين واستظهر كون الخبر للاستلزام **الطلب**
 والوجه الثاني ان يكون حرف نداء والخطاب لاهل هذه الاوصاف لانه يقول لاهل
 الاوصاف هل هي حتى الخ وقال هذا مع جميع الادلة ليقين معنى الايات قبله
 انتهى اول قوله معنى على ان يكون الخطاب لاهل هذه الاوصاف المذكورة فان معنى
 ح يكون اجنبيا عما فيها وهو قوله من لم يسمع بكلمة تليها **الطلب** كما سألها وهو قوله

ما عباد الاية بل ان امرت الاية بل ان اخاف الاية فان الخطاب في هذه الايات النسخ
 حاد يكون الاية الخبير في البين وفيه نظر وليست شعري بل يجعل الخطاب فيها للنسخ
 حواشي الاية في الاية فان المأمور بالقول في الاية السابقة هو النسخ وكذا في
 الاية الاخيرة كما بين ولا شك ان الصفات المذكورة في قوله من هو قائم الاية يمكن
 حلها بالنسخ بل هو لا يحددها بطلان كما لا يخفى في ذلك فلهذا لم يبق في الاية شيئا
 عليه فيكون المعنى ما بين هو حاشية هذه الصفات الجميلة والاسماء الجميلة فلذلك قال
 فما بعد الاية ما سألها لا ينبغي **الطلب** وبعده انفس في الشرح المراد فاذ كان
 كل خبر اية في رددين من بيان كلام في القرآن ولم يرد ذلك الكلام في احدها وورد
 فيه الخبر كما ختم في الاية حيث تردد من ان يجعل الاستلزام ولا يظهر في الكفا
 الغرض وان يجعل النداء لا يظهر فيه فلا يرد على المقام ما ورد من الصانع الخفي
 معاصي المقام ان الاداء غير هذا لا يظهر في القرآن من صفة لا يقع الا في محل
 واحد مختص به والراية والعين وغير ذلك ثم اورد في ذلك بان النداء باله في
 كلام العرب قليل لا يجد ولا كان **الطلب** اذ لا يكون الاستلزام خبر على حقيقة **الطلب**
 ان الاستلزام من النسخ في الجليل والحمد على الله تعالى لانك قال النسخ بها
 الدنيا السلي وهذا ليس على باطلا وانما جعل اذا كان طلب الغرض مصرقا الى
 ما لا يلزم الاستلزامي ولما اذا كان مصرقا الى غير من يطلبه فلهذا جعل كما في
 قوله ثم انت قلت لئلا لا يخفى في ذي الهين وهو استلزامي حقيقي طلبه امر عليه
 في ذلك الشهد العظيم بل انه في المحصل ثم المضاري ذلك في غير هذه المقام
 او هو **الطلب** هذا على الصواب قال ولا يجوز ان يكون الاستلزام خبر على حقيقة

الحكمة التي هي اهلها بحكمها وانما يذكر الحكم من الاصل عند ذكر حكم لا يقتضي بيان ذلك
الحكم وعدم اتمامه بل يقتضي خبره لولا ذلك الحكم فلفظ هذا لو كان ذا كراهة فانه
في الجواب عن شغبان كثير وهذا احضرت بالحكم يعني ان هذه الاحكام ثابتة للمنفعة
عن غيرها من ادوات الاستفهام فالبارها والحق على المقصود كما قال القائل عند قوله
صاحب الكشاف والمعنى تحسب بالامانة اي تحسب خبرها بالامانة لا بالغيرية وهذا هو الاصل
المراد ولو قبل محض الامانة كان اسما لا حرفا انتهى فان قلت الذي يؤول الى انهم
يخصون شيئا بآخر هو مقرر على الامر لا من حيث يجب ان يكون الامر ولا غير ذلك نعم ولكن
قال السمعاني في الاصطلاح على ان المقصود هو المذكور بعد الباء على طريقه قوله تعالى
فلانما بالذكر اذا ذكره دون غيره كذا قال السمعاني في القواعد قال السمعاني في الحاشية وهذا
يرجع الى ما لا حظ معنى الخبر ولا ينفرد لان تخصيص شيئا بآخر فهو خبر لا خبر باما ان
التخصيص مجاز عن الخبر فهو مخصوصا بصفة وانما ان يجعل من باب التضمن خبرها
فلا حظ للمبني معا ويكره الباء المذكورة وصلة للمضمين ويكره الخبر في قوله
تخصيص الباء مثلا خبرك بها مخصوصا بالهايك وفي الشرح معنى المتضمن ان هذه الاحكام
حكاكم لا تبين خبرها من ادوات الاستفهام وكان الصواب والاولى ان يقولوا هذا احسن
بها احكام كما استقر قريبا انتهى **قوله** بريد بالصواب ما نقله عن شيخه بما لا يرد على
ان الصواب دخول الباء على المقصود ويريد بالاولى ما نقله عن حاشية سعد الدين
ان النافي العربي وهو على المقصود كما ذكرنا وجوبه بقرينة اذا كان المعنى ان هذه الاحكام
ثابتة للمنفعة متفقين عن غيرها من ادوات الاستفهام كما اعترف به فيكون الاحكام مقصودا
لان المقصود هو الثاني المذكور المعنى غير فكون دخول على الاحكام هو الصواب

قوله كقولنا نحن ربنا الخ قوله بدو مله خبره اي ظهر والمقصود بكلمة الميم رفع الصواب والاهلية
موضع الوارد من الصاعدة **وجرت** بالفتح وقد بدل الميم من حرف النون الساكنة
الخبر **قوله** الصالح المحرم واحد حرف النون الساكنة وهي تلك حركات برمي بالحروف
الخاصة والكاف مؤنثة ولهذا انت الضمير لما قبلها من نون وكاف متصية بمعنى متخوة
اما بالحاء او غيرها مما نون بها الناء والكاف متصية بفتح النون والباء طرف الاصل
واحد لها بناءة بالهاء وان كانت دارا جملة معضدة بين اذكر وموله المعلق هو خبره
بجمع **قوله** فيجعل ان يكون نافي اي وما كانت دارا فيكون ناكدا لما قبلها ويجعل ان
يكون مخففة من القبلة اي وان كانت قبل ذلك من اهل الدلالة والمعرفة حتى يداني
ذكر متصية الدلالة وهذا الاحتمال عندنا ظاهر كما بدى عليه كلام الشرح لان خبره
ضربا لعل فليس عادى مع كون من اهل الدلالة بلغ من الاخبار وعدم كون من اهل
فكون ذلك على المقصود كما لا يخفى وقوله بجمع على حذف هذه الاستفهام وهو محمول
الاستفهام **قوله** رعين قال في الشرح ضمير مجاز الى البان والى الامر وصوابها
فلان البان فلان البان اخذ الزمير ان بكاء بلفظها هذا اذكر وانما سبب
وب النون والجارا من ثمان بناءا للمكلم ووب وهذا الوجه لا ينسب فان الاخبار قد يكون
عن فعله بخلاف خبره عاين بالبع من الاخبار بدو خبره عن فعله الخبر والمعنى انه دخل حسب
ما راى من حسن تلك المراءى عنددها الجوار فلم يدعى مع كون من اهل الدلالة بالبع
وضع الرعي اذ يقال **قوله** كقولنا كذا لم يطلع مضطربا بعد مجازها اهل البيت
قوله في الا الى الحمد بغيره والى الحمد بغيره مذهب ما ذهب الى كتابه ما يستره من حجاب
عادل وحسب وفيها الموعظة من حجاب الله اروح واعلوا حاجها المريب وطاعة الله

اكثر من عيكم وطاعة ما لم يصب في قول العرب كسر المراء وهو من نصيب لا
 لشئ فخرج اخرج كذا في الصحاح فحمل ان يكون في البيت من قول الشاعر
 لحيته لكن لا ليل منوق النساء ولا ليل لب وانما حصل الحاء المحن فاحتمل
 النبوة لان الشاعر ذكرنا نصيب هذا العبد في مخرج اهل البيت والناظر
 احم من صاحب الدنيا فحمل ان يكون ملاقاة الحجة بسبب المحن في الثاني
 للحجة بسبب تلك السوء وكذا قال في الشرح قوله ما شوقا وانما البصر من الشا
 جمع بيناء واللعب والله وحيل سرادق **قوله** والسبب على حذف حجة الاستسما
 الا كما رى وهو محمل الاستسما دواستسما احيانا بهذا السبب على تقدير
 لم على عامله وما على من منع ذلك فان شوقا معنوا لم يقدم على عامله وهو لم يرب
 وفي الشرح ولما امكن ان يقول ان يقول لا معين هذا شاهد على حذف الحرف نحو ان
 يكون مما حذف من حرف النفي للفرقة اي وفوق الشب لا يلعب انتهى **قوله** ان المص
 حيث هذا السبب على حذف الحرف وانما مثل المثل لا يقتضي عدم احكاما لا غير
 المثل بخلاف شاهد فانه يقتضي ذلك والفرق بينهما ان المثل لا يجرى ذكره
 فانه الكلب من ذئب ابن خنيس المحال لداوسه بل لا سوكا الكوفي شاعر زمانه في
 ان شعره اكثر من غيره الا في بيت قال ابو بكره لولا شعر الكلب لم يكن الشعر ترجان لا
 لسان **قوله** واذا في السبب الخ هذا استنباط على تقدير هو الفخر في ليل لا يلعب
 الى علمه اللب بقوله ان في السبب الخ **قوله** فاما في السبب الخ هو احد الحين من الحين
 ولولا الكوفة وشاء ما لثام واكثر المقام بالمادية وفي الشعر في حد ذاته حتى لا يغير
 النهاية وانصل بالامير سيف الدولة الى الحسن بن حمدان ثم مضى الى مصر ورجع بها

الافز

الكافور الخادم ثم خرج منها وورد العرق وفراجه بها على ديوانه **قوله** والاحتش
 فليس الخ قال ابن طولون وهو من ذهب بسببه **قوله** قالوا ان هذا في طر اذا
 كان بعد ما لم يكن له نظرا ونشأ انتهى **قوله** في الشرح تحصيل الاحتش في بيت هذا
 الحكم اليه يقتضي في عرف المصنفين ان غير بخالف ذلك وقد صرح بعضهم بان هذا
 عند من اللين من المخرجات **قوله** وذلك في سورة الشعراء والناظر في
 الانعام **قوله** ان يحسن عيم تحاءم له وبه لا نصير ضار عليه فون احد الامثلة
 لغة الشعر من القراء وقوله انه اندر ان يتم في هذه القراءة بغيره واحدة هي همزة اصل
 التي للنون في قوله **قوله** وان في في حد ثا ما ذكره من المعروان سوبقا **قوله**
 اما في حديث عن النبي انه قال لا خير من جفرتي انه من مات لا خير له الله سبحانه
 الخ ذلك وان في وان سرق قال وان في وان سرق كذا في شرح مسلم **قوله** في في في
 الذي حصصها هرة الاستسما اما هنا فطلب التصور وهو عدم السؤال عن ذلك
 غير السبب وطلب التصديق عن السؤال ادراك السبب والذي يطلب التصور له التصو
 للسند البخر او سركا اما عمل على المحصول في في لانا طاليا الغيبة والسند
 بخلاف الخاوية في سرام في الزيف عا بان الدرس في احدها طاليا الغيبة وفي ذلك
 واعلم ان السؤال عنهما هو بالها وبجوابها عند المعروان الخاوية طاليا السبب
 وفيه كما سيجي في السبب في الحاشية المصنوع والخاوية في ذلك ادريس في
 ام عمل الطاليا المصدق في انهم فان السائل قد تصور الدرس والعمل بعد الخاوية
 لم يزد في تصورهما في اخر اصلا بل في تصورهما على ما كان فان قبل المصدق
 لاجل السؤال فكيف يطلب الجيب بان الحاصل هو المصدق بان احدهما متحقق

منها المصطلح الصدق هو المصدق بان احدهما مباحا كالمثل في الانذار هذا
 الصدق بان يختلفان الا انه لما كان الاختلاف بينهما باعتبار اعتبار المصدق في
 احدهما وعنه يعنى في الآخر وكان اصل الصدق في حاصلات توسعوا فكم بان طلب
 طلب الصدق حاصل وان المقصود هو طلب الصدق للمصدق والمصدق هو الصدق بان يطلب
^{فان} وهل يخصه بطلب الصدق هو انما لا يكون لغرضه في لا يكون الصدق ولا انما لا
 لغرضه اصلا كما لا يخفى وكذا في قوله بعد واما ادوات الاستنهاج فخص بطلب الصدق
 لكن عبارة لا ناعدا على هذه المعنى المرحومين من ان البر والبار هو المقصود
 المقصود عليه الا ترى ان معنى قوله يتحقق من بناء جعله مقصودا
 على من بناء دون غيره كالتسوية من غير مكان صدق هذا ان قوله يتحقق هذا
 طلب الصدق كما قال اصحاب النجاشي والخاص بالصدق فيها وفي حاشية الكتاب
 للتقاضي ان الباء قد تدخل في المقصود عليه كما قال الزمخشري في المحل المذكور لا على
 المحل وما التابع العربي هو الاراد لهذا الكلام قلت وعلى غير التابع يقتضى كلامه وجازع المقصود
 هنا ويمكن ان يفي معنى كلام المتأخر هل يفهم من بين ادوات الاستنهاج طلب الصدق
 فقط ولما طلب الصدق في الصدق والصدق اخرى فالباراد على المقصود قال التقاضي
 في حاشية العنصرى معنى لخصاص زيد بالقيام ان من بين الانشاء صدق بذلك
 الوصف لا يصف بغيره فالباراد اذلة في المقصود فالله يتحقق من بناء
 وقد يراد به فخص من بين الاوصاف بالقيام لا يصف بغيره مقصودا بالقيام لا يصف
 الى المقصود فالباراد اذلة في المقصود عليه والاستعمال العربي هو الاول والآخر في
 الاراد بخصه بطلب الصدق هو لا يرد الا لطلب الصدق فالباراد اذلة على المقصود

19

عليه ويجعل ان يبقى ان معاد الخبر وعلى ادوات الاستفهام منفرد لطالب التصديق ^{مقتضى}
وبغيره فالبار داخل على المقصود انتهى وقيل الشرح وفيه ما مر من دخول البار على المقصود ^{عليه}
مع انه متضمن للمقطعة فانها من قبيل ادوات الاستفهام وهي الجمل الصديق حفظ
كما مر في الخاء ثم قالوا استشكل عدم لام من ادوات الاستفهام مطلقا اما المسئلة
فان لم يخطا معصوف على دخول الخبر فثبت ما كنتم نالها عليها في كونها من جنسها من قبيل
العطف واما المقطعة فلا خلاف ان معناها والا احد بينهما بل المسئلة الخبر المفردة ^{لكن}
هذا الخبر لا يجري المص فغا في دفع التقصير الحار على هذا فانه مقتضى ما لا يخبر من ان
ام من ادوات الاستفهام انتهى وقوله ولعل ان البار يجعل ان يكون داخل على المقصود
ولعلهم اغادوا ام من ادوات الاستفهام ان سلم انهم عدوها منها لان المسئلة شاذة
لما لا تحصى او المجازي سابقا عليها والمقطعة متعارضة لعل لما معناها متعارضا عنها
ولم يبدوا فيها موضوع للاستفهام ومعنى كلامهم والمص وبقيت ادوات الموضوع للاستفهام ^{سقطت}
فلا جرم على المقصود ام لانها البين، وبوضوحه فان قلت التصديق مسوق في المصود فكيف
يصح طلب التصديق مع حصول التصديق في الخبر فان التصديق حاصل على العلم بمقتضى ^{العلم}
الى احد المذكورين ولما تصور احدها على التبيين وهو التصور السابق على التصديق
لان التصور جوهري وطا اصابتكم الابد في سورة العنكبوت قال في الشرح الفصل الثاني
الثانية بالقي هو صريح فان لم يبق وجوده لا فاق الاستفهام وفيه لا انكار وهو في ^{مقتضى}
القي لا ناقولا انما يكون في معنى التقى لو كان ابطا البار واعا هو في محي فلا معنى لاحجب ^{الصورة}
واحجب المعنى بل هو محقق البتة ولذلك فعلقوا بالتوبيخ انتهى قال السفي وقلوا ليس
هذا الذي ورد بل لا يوجب لان الكلام في ان يدخل الخبر في قوله كان معنى الخبر

الاستقام

الا ان كانت هي نفسها فبما لا مدحها ثم ان لم يكن لا يكون الا بغيره وعلى تقدير ان كان
 لما وجوبه وذلك بناء على ما سبق ذكره المص من الترخي وجهاه وان العاطف
 المحرر يعطف المحلة التي عمله على محله مقدرة عليه وبين المحرر وتقر بذلك ان في المحرر
 المحرر مثل من في محذوف والمحرر المخرجا ما بعد النفي والتقدير المفعول كذا وفلم يفسر
 فيكون الامة مثل لا يجوز المحرر على معنى كذا محذوف انتهى **في** نظر جوابه وفي جوابه
اما الثاني فلانه ليس للمص دخول المحرر على حرف النفي حين بر داه اذا كان معنى المحرر الا ان
 كانت هي نفسها فبما لا مدحها بل للمص دخولها على الكلام المنفي كما ذكره في كلامه **في** النظر
 انهم حيث قال فلا تنفي لا يحجب الصور ولا يحجب المنفي بل هو محقق الثبوت كحمله على
 انهم كما لا يخفى على المصنف فتح لا امسكال كذا في الشا اذا المحرر اذا كانت لا امسكال
 يكون ما بعد ما مضيا فصيلا فان المحرر قد اخذ على النفي اي المنقوض **والثاني** فلان
 لم ير في قول صاحب الكنف ومن يتابع في قال وقالهم ما عاينوا ام الرخصة في غير ما
 ان المحرر الخ ثم قال وصيغته في كلامه ما فيه من التكلف ولا ينبغي طرد التعريف على كلامه
 المص على الكلام المنفي بل دخولها على حرف النفي كما في الامة الاولى كيف وقد قالوا له قد
 براد الاستفهام على النفي لقولهم هل جاء الاحسان الا الاحسان فهو كان المص
 دخولها على الكلام المنفي مع لا يخفى المحرر هذا الحكم لا ينبغي ان يدان بها انهم وهو
 فليسا على وعلى الثاني ان ذلك الكلام ليس للمص ولا هو من حيث قاله وذكره بعضهم
 مستغن عن بل لا يخفى في ذلكنا الغير انما هو الجملة التي ذكرهم المص في الاسكالا الاولى على ما
 وصح اخبر ان فانهم **في** الاطباء ان في قوله ليس ابن الملوخ وهو محذوف لول معنى اليب
 لب شعري اذا لا في ما لا فاما من الموت هل عدم الاصطبا فمقابل للبل ام لها

على المس في المحرر
 الاول ان الاستفهام
 دخول المحرر

من بين اولئك الاما

محذوف وثبت وكفى من الموت بما ذكره خليفها ودخل اذا على المصارع بل لما مضى
 وهو مستغنى بام قال في الشرح وهذا اعتراض من المص بان من ادوات الاستفهام
 قال المستغنى واقول يمكن ان يكون مراد ذلك البعض المحرر لدخول على الامة الاولى **في**
 دون باقي الالفاظ الموضوع للاستفهام فلا يراد به ان لا يفسر موضوع الاستفهام
 وان كانت لا يفاد في الغالب **في** ام التي لا يفسر بام حرف عطف ومعناه الاستفهام
 وقد يكون محض بل يعنى ان الاستفهام قد دخل على هل وقد يكون ذلك **في** يفتي
 قال في الشرح كان ينبغي ان يقول التقدير قلدا وكذا وكذا في حرف العطف في التوضيح
 وليس حذف العاطف من مثل ذلك يعين حتى يركب **في** لما كان الغرض هنا التوضيح
 ترك العاطف كما اذا اردت ان تفتي على الحاسب اجاسا محله التوضيح كما يقول
 في كلامه جارية فوبداه الى غير ذلك من غير عطف ثم قال فان ذلك وكذا في
 قوله اظم مقولا اظم جبراه اذا ما وقع هذا وورد عليه ذلك هناك قلت ان هذا
 واضح وذلك لان نحو خبر مبتداء محذوفه بتقدير هو اي تقدم المحرر على العاطف نحو كذا
 نحو كذا انما هو اجابا وسند كل ما خبره من قبل نحو زيد قائم وقاعد يجوز العطف في كذا
 وجازية انه حذف هناك مضاف من بعض الاستدلال لانهما قد جليهما في كلامه في نحو
 اذا ما وقع اسمهم وفي الكتاب من ذلك في غير الفرق بين الامرين ان يكون على بصيرة في
قوله اسهل من هذا لان يقول المحرر في الكلام وتقدم بعض المحرر في قوله
 الا في الشرح **في** فلانه غير ممكن ان يمنع من تقديره الامد للوجودات فمن هو قائم على
 كل نفس على الاستفهام المخرجا للمص به ثبوت الصانع والنفي انفي المدير فلا محذور
 على كل نفس هو هو **في** الشرح لا يعلم عدم الامكان في الجواب ان يجعل من مبتداه خبر

معدوم وهو موجود ويجعل هذه الجملة معطوفة على جملة محذوفة ناسية لتمام
 الغدير ايمضا اور من هو قائم على كل نفس ما كسب لم يوجد والهمزة في الاكثار
 النوني **ف** من قرأ فخرجوا وهم السبعة ما عدا ابن حارم وفا في **ف** وانما انتهى بالفضل
 الخ قال في الشرح وفيه نظر لا قوله عطف بغيره ان يكون هذا من عطف المفردات والهمزة
 انما تدخل على الجملة ولو دخلت على المفرد المعطوف لكان العامل في المعطوف حليلا
 وقد رهاها بواسطة العطف والهمزة ما فاعلة وليس المحل محل فاعل فحينئذ ان يكونا مفعولا
 مبدا خيرة محذوف اي موقوفون فهو اذا من عطف الجملة قوله ويمكن الجواب عن هذا
 بما شاع فيهم وهو ان ينفرد الواجب ما لا ينفرد عنهم **ف** على العاطفة جملة على جملة
 قال في الشرح هذا منكل وانما جاء الاستكمال من جهة نقل الكلام على غير من هو عليه
 ونقير الاستكمال ان دخول الهمزة على الفاء موقوفة قوسها بين الجملتين فكيف يعطف
 قوسها على ردها بحرف العطف المستحق للترتيب والراعي ومن مافي الكشاف
 همزة الاكثار على الفاء العاطفة جملة على جملة والمفرد وانما هم الفاعلون فحينئذ
 الله موقوف ثم توسطت بينهما هذا كلامه والاستكمال خبر **ف** وليس الاستكمال واردا على
 لا يفتل مافي الكشاف على وجه الاختصاص لبعينه فالمعطوف عليه فحين مافي الكشاف
 هو المعطوف عليه مافي كلام المص ولما كان محذوف فاعلة بل الاستكمال ان كان واردا
 كان واردا على كلام صاحب الكشاف ويجوز عطف على ذلك **ف** والاضافة لا التماس
 ظاهره يقتضي ان المصدر واقع موضع جملة بدون الهمزة وليس كل مفعول مقامها **ف**
 ووضعنا هكذا في بعض النسخ ويقع في بعضها وصفا بدون العطف وقد اعترض به
 جعل الجملة في عطف وصفا على الشرح فاوليه بالاثبات وذلك يقتضي انه لو كان

ما دلل

ما دلل به لم يصح العطف وليس كل مجوز له في زيد فاعلم انه واجب بالاكثار **ف**
 العلة في عطف وصفا على المشرح فاوليه بالاثبات بل اولى به بالخبر والمخفى ويكون
 الهمزة التي لا ادبها مع النون بمنزلة الخبر حيث صح وصفا على المشرح باعتبار انه جملة خبر
ف من تركيب المطايا بالصفة وهي التي عطف في اسرها اي شري والندى الجود يقال فلان
 اندي من فلان اذا كان اكثر خيرا منه والراجح جمع راحة وهي الكفة ونسب الحار اي يظن
 لان العطاء كثر ايماما يكون بها **ف** وقوله العاج قوله طربا امام مفعول مطابق بمفعول محذوف
 اي انظر طربا وهو الشا وانما ذكر المصدر من الفعل لانه اعم وامر في المراد والهمزة
 للاكثار والنون ويجعل الاستشهاد وقد استشهد به ابن مالك على وجوب حذف
 عامل المصدر الواضع في توجيهه بل انه مضمون على الحال الموكدة اي انظر في حال
 طربا ومفعول به محذوف اي انا طربا والواو والحاء والعنزة بكسر الهمزة وفتح
 النون اكرها ويسكون السين الجملة ورواها مشددة ويحتمل ان يكون بقاء **ف**
 وماء من تحت ما كثر ومن مفتوحة وفي الصحاح الدار الدار يدور بالاحاء
 احوالا واختار هذا البيت وقال ابن الحاجب في شرح المفصل الما هذا البيت
 وانما هو واردا لا ينصف وفي شرح المعرب العرب يندرج على الصفة بالبيت
 ومن ذلك قوله والدرها لادنان دواي اي دواي وقال الدماميني في الشرح وهذا
 صغيرها لغز من داريد ودريدت وندت فيه الما ايضا للمبالغة كقوام في الما
 خارج وامر حارجي وامر **ف** على الاقرار والاعتراف قال في الشرح هذا من قبل
 احد المروانين على الآخر وقامته نصر المحض في المنع وما وقع بعض اهل البيان ان
 ذلك فقول لا لتمامه غير علم **ف** ويجوز ان يها النون التي نقره مرة في الشرح هكذا

المطايا جميع

قال غير واحد من علماء البيان وذكر المصنف في الكلام سبب بيان التقديم في نحو
 انبأ الغياض امر والعن واثق واخرت وفك الغيت زيدا امر والكان حسنا في
 مفرى بن عصفور والاحسن توسط الذي جعل عن ويجوز تقديمه وقاخره وقال الزمخشري
 اذا واصل المضاعف فالاولى ان الحرة قبلها مثل ما ولها سواها يمكن الجمع الحرة بآويل
 اي والمفردان بعدها بآويل المضاف اليه يجوز ان يبعد ذلك امر وعنى انما عندك
 وافى الوقوف زيدا فالدارى فى الموصنين ويجوز الخافه بين ما ولها نحو عندك
 زيد امر وان يبعد عندك امر والفت زيدا امر واحراز لسان لكن المعاطة الحسن **ف** يمكن
 التوفيق بان الاحسن عند النحويين واجب عند المعانين فان فك كلام المصنف في الاستعارة
 والمقرب من غير معادل وما نقل من كلام سبويه وابن عصفور والرضي عنهما الخ
 وما نقل من كلام سبويه وابن عصفور والرضي عنهما هو مع معادل فك كلام المصنف
 هو من ذلك فانه قال في امثلة الكلام على البيب اللبث ان نحو الحرة للعدالة لا
 ان يلزمها احد الامر من المقربين احدها وبلى المعادل الاخر **ف** وبالفعل يربط بالمتا
 الفاعل المفعول لا الضاعى يعنى ان المقرب لا يجبان يكون بالحكم الذي دخل عليه
 الحرة بل هي مبررة المخاطب من ذلك الحكم فالحرة في قوله ثم ماتت فكل لنا من غلوت
 للتقريب غير ضاعى من ذلك الحكم لا يابنه قال ذلك كامن اليه الامتار قال القصار
 في المعول التقريب عند العمل على الافراز غير المخاطب والاحكام والحقائق الثابت
 وكلها مما سبقت في انما امر من الناس بالبر وتكون انفسكم وفي قوله هل ثوب
 الكهان كما كانوا يفعلون بل على الثاني **ف** ان يكونوا قد علموا وسبق في المعنى في التفسير
 على اهم كانوا عالين **ف** قد احكامهم بالفاعل بغيره الا انه لا ينفك عن ان يكون هذا احكامهم

بالفاعل مذكور في الجواب كما ان الفاعل مذكور فيه لا نقول مخالفه الفاعل في الجواب
 للفاعل في السؤال يدل على انه المفعول في الجواب دون الفعل وايضا فانما على الفعل **ف**
 يمنع بالحق من سوا المصنف **ف** فان فك ما وجعل الزمخشري عبارة الكشف في هذا المقام
 لما بين اهم انه مال كالا موزون بها ما هو على حب مصالحهم من نسخ الايات وغيرهم خرم
 على ذلك بقوله المصنف اراد ان يوصيهم بالتقريب فيما هو اصلح لهم ما ينبغي به وبغيره
 ولا ينبغي على رسولهم كما افترضا باهم اليهود على موسى ولا يجوز في هذه العبارة ظاهر
 في المراد المصنف ان لا يبين معنى في المصنف ان الله على كل شيء قدير وفي المصنف ان الله له
 ملك السموات والارض لا في المصنف ان الله على كل شيء قدير وحده وان التقريب بها الثابت
 على انه من مال كالا موزون بها لا يعنى على الخطاب على الافراز عند الحرة كما هو مقتضى
 كلام المصنف **ف** ان المراد التقريب **ف** انما انشج هذا معنى على انه لا يجب بالمرء
 في الهمة وهو خلاف ما مرح به المصنف ولم يجعل فيه خلافا ومقتضى هذا ان لا يوافق على
 الاعتدال المذكور لكنه قد وافق على صحة بقوله والا ولا انتهى **ف** ان هذا الاعتدال
 ليس بها على عدم وجوب ابداء المقربين المقربين معناه اذا لم يكن بالمرء اياه في ذلك
 الكلام وما عني فيه لا يمكن ذلك فيه لان الحكم كما اقتضت ان يذكر بغير الايات
 بصورة التقريب قصد الى الله لا على ان المقرب يعين ما اقرب وان لم يستحسن ذلك من
 تقرب اليكم وكان الفعل المتي لا يمكن له فذلك على الثاني لم بل المقرب بها الا
 المقرب فطاف ان معنا كلامهم لانك اذا قلت قام زيد بغير ما يبرح صاحبك ممتنع
 القيام الى زيد لا تفعل الفعل فلم بل المقرب به كج انتم لاعدكم مكان ابلانه اياهما فالوا
 ولم يميز هذا التقريب عن المقرب بغير الفعل المولى للمفرد الا بالتقريب فلما مل **ف** ولا

قال في الشرح وجاز المنكر للشيخ قد يكون معاندا وقد يكون مخبراً فان كان الخطاب
 للكاثر المعاند فالاسم فام نوحى لانه موجب عليه لان عدم عليه واقع وان كان الخطاب
 للكاثر المعاند فالاسم فام نوحى وكذب فيما تضمنه كفر ان الله ليس كان اقوله
 بهذا الجواب عما استشكله ابن الصانع من ان المص ذكر في التوحى انه يقتضى ان ما بعد
 الاداء واقع وان فاعل ما ورم والواقع بعد الاداء ها عدم العلم بان الله نعم على كل شي
 فلهذا فكيف ياتي ما هو ذكره هنا **التحبي** نحو الاله العجيب من ربه كعبه **الطل**
 لا من عدم الاله الوهبة الاستبطاء نحو الاله لا يخلصون حتى يتم كماله في ان
 انما اذا اخبر وذكر بعضهم معاني الخ قال الله ما بيني وبينكم من هذا الكلام
 غير المحصى الذي يجعل للهمزة في تلك الامور الثمانية وهذا غير علم فاي ما تخرج
 من ان كلمة الاسمها عند امتناع حملها على حقيقته لها معنى القرين ما يماثل المقام
 خارجا عن تلك المعاني الثمانية الا ترى انك اذا قلت اني ابي لك وهو يعلم انك ادب
 فلا تاعلى اسائه الملبان ذلك لم يغرب عن علمك ولا عن علمه انهم الماردون فلا
 على اسائه الى فان المخاطب لا يحمل منك هذا الكلام على حقيقته الاسمها مخبراً
 منه في هذا المقام الهندى بدو الوعد وعلى ذلك نفس فانك حارو المص بقوله لا
 لها انها لم تدفع كلام من يخبر بك لا يصح ان يكون هذا مراده فقد قال صاحب
 التلخيص في كتابه بالاصح ومنه ان استعمال الهمزة للهند بدو الوعد لم يقد
 الاولين والهند بدو من المعاني الثمانية التي ذكرها الله انتهى **في** فخر القراء
 في الصن المرفوعة اذا عني مراده والاسم المعنوية والجمع العاقل من طب وادب
 اللغز بضم اللام وبالهمزة المنقوصة او المنقوصه او الاله **في** الجلي نغان الى ترتيب

ابن الملوخ وهو المحمود الجلي خرج خراج بر اهلها الى واد القرى ليمنا رزاقا عليه من ان ينع
 في واجلي نغان قوله بعض هذا جليل نغان وقد كانت الجلي نغان بها قال فاي الربا
 بان من فاجيتها قالوا الصبا قال الله لا افهم هذا الموضع حتى نسا الصبا فاقام وضوا
 فامنا روا ثم اقوال عليه فاقاموا معه فلهذا ابا حتى نسا الصبا ثم انطلقوا ذاء يقول ابا
 جلي اه ونغان فيج اوله واد في طريق الطائف يخرج الى عرفان فيفتح الصبا الملهة ربح طيب
 من المنزلة سقم الا بدان ويصير الاشوا الى الاوطان والاحباب وذكر انه قد في
 قوله نعم لا حد ربح يوسف ان ربح الصبا اسناذت ربحا ان ياتي يعقوب ربح يوسف
 قبل ان ياتيه البشر والعقبص فاذ لها فانت بذلك فلهذا خبر ربح كل من ربح للصبا
 وتخلص بضم اللام بصل وصبر خيمها للنسيم الاول مراد به الرج وبالثاني نفسها الصنف
 كما قال في المحكم النسيم من الرج اذا كان ضعيفا قلت ويحمل ان يكون النسيم الثاني عين
 الاول من اعادة القم مقام الصغير والصغير للصبا



